Cardenal Joseph Ratzinger

TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

Materiales para una teología fundamental



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 178

TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

Por el Cardenal JOSEPH RATZINGER



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

CARDENAL JOSEPH RATZINGER

TEORÍA DE LOS PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

Materiales para una teología fundamental

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1985

Versión castellana de MARCIANO VILLANUEVA SALAS **de** la obra del
Cardenal JOSEPH RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*,
Erich Wewel Verlag, Munich 1982

IMPRÍMASE: Barcelona 4 de junio de 1985
RAMÓN DAUMAL, obispo auxiliar y vicario general

ISBN 84-254-1511-X rústica
ISBN 84-254-1512-8 tela

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 31.911-1985 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA
LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO EN LA CONTROVERSIA ECUMÉNICA

PARTE TERCERA
LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO Y EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA

EPÍLOGO
EL LUGAR DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGÍA
EN EL MOMENTO ACTUAL

PRÓLOGO

Una de las consecuencias esenciales que del concilio Vaticano II se le han derivado a la teología es que, a partir de entonces, el pensamiento y el lenguaje teológicos se hallan constantemente referidos a la dimensión ecuménica. Es muy cierto que el teólogo debe acudir siempre, en primer término, al interior de la tradición eclesial. Pero no es menos cierto que no puede ignorar el hecho de que existen otras maneras de desarrollar la herencia cristiana, unas maneras que se le plantean como problema. Esta situación de la teología implica que, aunque es cada vez mayor la pluralidad de sus temas, reaparecen siempre e inevitablemente en el primer plano las cuestiones estructurales, las preguntas acerca de los principios sobre los que se construye el todo.

En esta hora de la historia del pensamiento surge ante todo, y de una manera muy generalizada, el problema de cómo convertir la historia en presente, de cómo es posible que acontecimientos y palabras de un tiempo remoto sean realidades y ofrezcan caminos para el momento actual. En una teología de talante ecuménico todo esto se condensa en la pregunta de las relaciones mutuas entre Escritura y tradición o también —cuando se produce el encuentro entre diferentes tradiciones— en la pregunta de qué es, propiamente hablando, tradición. Trasladado a un terreno enteramente práctico, todo esto equivale a preguntarse cuál es la interpretación genuina y auténtica de la herencia bíblica o, dicho de otra forma, de dónde —dentro de la gran masa de tan múltiples y variadas posibilidades de interpretación— extrae la fe aquella certeza con la que se puede vivir y por la que se puede padecer y morir. Para esto no basta con la seguridad de la mejor hipótesis: cuando lo que está en juego es la vida, que no es una

hipótesis, sino algo único e irrepetible, se exige otro tipo de certeza. De ahí que en la problemática de Escritura y tradición se halle ya implícita la pregunta de una instancia de interpretación vinculante.

De aquí surge ya también, espontáneamente, un segundo centro de interés para la discusión ecuménica en torno a los principios de la teología: el problema objetivo de Biblia y tradición tiene un aspecto personal en la temática de la sucesión apostólica. Se trata aquí no de un mecanismo formalista e ininterrumpidas imposiciones de manos, sino de la temática de la responsabilidad personal por el testimonio dado, de su vinculación retrospectiva con la comunidad que protege y garantiza el todo y, una vez más, también de su vinculación retrospectiva con el sacramento como expresión de la impotencia del propio poder, de la referencia y dependencia de toda fe respecto de la oración y, al mismo tiempo, como presencia actual de los signos que garantizan a la Iglesia tanto la unidad de su historia como la cercanía del acontecimiento ya ocurrido de la exaltación. La «sucesión apostólica» es, pues, sencillamente el aspecto personal y sacramental del problema de la tradición, de la interpretación y de la actualización del mensaje que ha sido dado de una vez para siempre. En este sentido, es de hecho un problema fundamental en la búsqueda del plano de construcción de lo cristiano, un problema que, no por azar, se convierte una y otra vez en el duro núcleo y la verdadera prueba de toque del diálogo ecuménico.

Con esto se toca ya también el tercer centro de interés del interrogante que en estos últimos años se está perfilando con creciente claridad como estrechamente relacionado con la problemática de la sucesión. Nos referimos al problema de la catolicidad como forma estructural de la fe. El mundo actual se encuentra cada vez más marcado por macroorganizaciones anónimas, que surgen necesariamente de la normativa por la que se rigen las macroestructuras técnicas y que arrojan sobre el mundo una especie de fantasmal noosfera que ya nada tiene que ver con el optimismo teilhardiano. A medida que va aumentando la dependencia del hombre respecto de las cosas más elementales y cotidianas —la luz, el agua, los alimentos, la calefacción— aumenta también la desazón. El creciente clamor por la anarquía es la reacción ante el opresor sentimiento de la dependencia total, que podría crear una especie de nueva forma de esclavitud absoluta en el seno mismo de las libertades civiles.

En este contexto, asoma también entre los cristianos la tentación

de entender a las macroiglesias al modo de esas superorganizaciones que no pueden suprimirse, pero que tampoco pueden ser espacio de salvación, sino que despiertan el sentimiento de algo calamitoso. Y como cabalmente de la fe en las desdichas y calamidades del «mundo» se espera una especie de contramundo en el que se abra paso lo sano y saludable, se generaliza cada vez más la huida a la «comunidad». Se cree que sólo en ella puede acontecer lo auténticamente cristiano, un mundo de cercanía y de humanidad.

Pero si esto es así, entonces la comunidad debe tener en sí misma, en grado suficiente, aquello que necesita: la palabra y el sacramento. La gran Iglesia puede entonces proporcionar, como organización-soporte, las ayudas deseadas para el funcionamiento de su propia voluntad, pero el cristianismo en cuanto tal no puede depender de esto. En consecuencia, la temática de la sucesión apostólica como síntesis del principio católico (y del apostólico) queda vaciada de contenido y el problema de la recta interpretación pasa de la Iglesia como un todo a cada comunidad concreta. Pero entonces, ¿sigue siendo esta comunidad garantía más allá de la muerte? Y si no lo es, ¿puede ser realmente garantía de *esta* vida? En este punto se advierte que el problema de la catolicidad no es una simple estructura adicional respecto del principio comunitario —el único, en realidad, que se bastaría por sí mismo— sino que afecta al acto mismo fundamental de la fe y se cuenta, por ende, entre los principios formales del cristianismo.

Cuando, en el otoño pasado, acometí la tarea de revisar los trabajos que he venido escribiendo durante el último decenio, se hizo patente que todos ellos, por encima de la diversidad de las circunstancias externas y de su tema concreto, se hallaban cohesionados por la trabazón problemática que brota de nuestra situación, que pueden ordenarse y clasificarse desde esta textura y pueden, por tanto, convertirse en materiales para la construcción de una teología fundamental cuya tarea consiste en analizar los principios teológicos. Pero son sólo materiales, no ya el edificio acabado. Por tanto, poner como único título de este volumen *Teoría de los principios teológicos* hubiera resultado demasiado pretencioso. Debe entenderse, pues, que el subtítulo es parte constitutiva del título general.

Lo que esta recopilación de trabajos puede ofrecer son sólo esbozos, esquemas, puntos de arranque para un gran tema, que debe ser descrito desde diversos puntos. Nada más. Soy plenamente consciente del carácter fragmentario e inacabado de estos esfuerzos. Con-

fío en que, con toda su insuficiencia, estos «materiales» puedan servir de ayuda para la búsqueda de una teología fundamental ecuménica, de la que tan necesitados estamos.

Roma, sábado santo de 1982 Joseph Ratzinger

PARTE PRIMERA

PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO
LA PERSPECTIVA CATÓLICA

CAPÍTULO 1

RELACIÓN ENTRE ESTRUCTURA Y CONTENIDO EN LA FE CRISTIANA

Sección 1

La estructura «nosotros» de la fe como clave de su contenido

1.1.1.1. ¿QUÉ ES HOY LO CONSTITUTIVO PARA LA FE CRISTIANA?

Planteamiento del problema

La pregunta de qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana no es una invención del autor; se la encontró ya dada, porque está presente por doquier y sale una y otra vez a nuestro encuentro[1]. A la luz de una reflexión más atenta, se diría que es una pregunta mal planteada, porque constitutivo únicamente puede ser lo que no es sólo «de hoy». Hablando con mayor rigor y exactitud, debería haberse preguntado qué es lo que, al desaparecer el ayer, *también* hoy sigue siendo constitutivo.

A pesar de ello, no es simple fruto de la casualidad que la pregunta esté formulada precisamente de esta manera. Justamente así, bajo esta forma interrogativa, adquiere una alta significación heurística. Tras ella se percibe claramente la conciencia de lo incomparablemente nuevo de la situación actual, de un cambio del mundo y del hombre que no puede ya medirse con los habituales baremos de los cambios históricos que siempre ha habido. Y no puede hacerse porque ahora asistimos a un cambio súbito y trascendente, sin posibles compara-

1. La exposición que sigue fue pensada inicialmente para una ponencia en la reunión celebrada en Schwerte, los días 8 y 9 de abril de 1973, por el círculo de diálogo ecuménico fundado por el cardenal Jaeger y el obispo Stählin. El tema había sido fijado con antelación y, por parte evangélica, lo desarrolló el profesor E. Schlink de Heidelberg.

ciones. Esta idea de que en la situación de una autodisposición científica y técnica que se hace más y más total acontece ante el hombre y el mundo algo absolutamente nuevo, es el fundamento de una crisis de la tradición que está siempre dispuesta a retornar a los esquemas de comportamiento científicamente acreditados de los mamíferos superiores, pero que ya no puede divisar en lo propio y peculiar de la historia humana ningún vínculo obligatorio y que, por consiguiente, plantea de una manera radicalmente nueva el problema de lo válido y vigente incluso en aquellas corrientes de tradición que, como las de la Iglesia católica, parecen caracterizarse por unas normas claramente definidas[2].

Esta conciencia de lo nuevo, que es la que constituye la auténtica fuerza propulsora de nuestra pregunta, es, en parte, simple reflejo de experiencias anteriores, pero en parte, está también determinada por movimientos filosóficos que han asumido aquellas experiencias y las han insertado en los esquemas de la realidad total. Aflora hoy de nuevo el viejo problema de ser y tiempo de los eleatas, también presente en Platón y Aristóteles, y resuelto casi exclusivamente en favor del ser. Tal vez la cesura decisiva esté en Hegel; a partir de él, ser y tiempo se imbrican e interpenetran cada vez más en el pensamiento filosófico. El ser es ahora tiempo; el logos llega a ser sí mismo en la historia. No puede, pues, asentarse en un punto concreto de la historia, ni se le puede contemplar como suprahistórico, como siendo-existiendo en sí mismo. Todas sus objetivaciones históricas son sólo instantes en la totalidad de sí mismo.

De aquí se derivan dos posiciones contrapuestas. Por un lado, surge la filosofía de la historia de las ideas, que hace posible una reconciliación general: todo lo pensado hasta ahora tiene sentido en cuanto instante de la totalidad; puede ser entendido e insertado como un momento en la autoconstrucción del logos. En esta perspectiva, tanto la interpretación católica como la protestante de lo cristiano tienen —cada una en su puesto— su importancia, son verdaderas en

2. Para el problema de la cesura de la tradición y la continuidad, cf. en este mismo volumen la sección 1.2.1.1: Fundamento antropológico del concepto de tradición. Respecto del intento de conseguir, a partir del ámbito de lo instintivo, nuevas pautas, cf. K. Lorenz, *Zivilisationspathologie und Kulturfreiheit*, en A. Paus, *Freiheit des Menschen*, Graz 1974, págs. 147-185; también el conocido libro de K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Munich 1973; versión castellana: *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*, Plaza & Janés, Barcelona 1973.

su hora histórica, pero sólo lo siguen siendo cuando, llegado el punto final de su hora, se las abandona y se las inserta en el todo, que está en trance de nueva formación. La verdad es función del tiempo. Lo verdadero no es simplemente verdadero, porque tampoco la verdad *es* simplemente. Es verdadero en y por un tiempo, porque pertenece al devenir de la verdad, que es en cuanto que deviene. Esto significa también, obviamente, que se difuminan los contornos entre lo verdadero y lo no verdadero. Pero significa, sobre todo, que debe modificarse la actitud básica del hombre respecto de la verdad y respecto de sí mismo. Bajo este punto de vista, la fidelidad a la verdad de ayer consiste en abandonarla, en «superarla», elevándola a la verdad de hoy. Superar es la forma de conservar. Lo constitutivo de ayer sólo permanece hoy en cuanto superado.

En el ámbito del pensamiento marxista, esta que podríamos calificar de ideología de la reconciliación pasa a ser una ideología de la revolución: superar es transformar. La idea de la continuidad del ser mientras el tiempo pasa es contemplada ahora como superestructura ideológica condicionada por unos intereses que son favorecidos por lo establecido. Esta idea es, por tanto, reaccionaria, porque se opone a la lógica de la historia, una lógica que pide progreso y que prohíbe aferrarse a la situación dada. La idea de la verdad queda, pues, reducida a ser expresión de los intereses de dominio. Su puesto es ocupado por la idea del progreso. Es verdadero lo que sirve al progreso, es decir, a la lógica de la historia. El concepto de verdad es heredado de un lado por el interés y del otro por el progreso. Lo «verdadero», es decir, lo acomodado a la lógica de la historia, debe ser sometido a nueva interrogación en cada nuevo progreso histórico, porque lo que se establece como verdadero para siempre está justamente en contradicción con la lógica de la historia, es un permanente interés de dominio[3].

Aunque raras veces aparecen estos dos puntos de vista con toda la pureza esquemática que se acaba de trazar, lo cierto es que se ha impuesto ampliamente el cambio fundamental que ambos expresan respecto de las relaciones de ser y tiempo. La diferencia esencial, por

---

3. La clasificación en el proceso histórico como medida del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, aparece expuesta, de forma penetrante, en la novela de A. Soljenitsin, *El primer círculo del infierno*, sobre todo en los diálogos con Lew Rubin, que cruzan toda la obra, especialmente el capítulo 33.

lo que hace a nuestra pregunta, no se encuentra en la discusión material sobre los contenidos cristianos concretos, sino en este ámbito de sus presupuestos filosóficos. Las discusiones sobre los contenidos son combates en retirada, sin importancia, mientras no se aborde la cuestión capital: ¿Existe, en el cambio de los tiempos históricos, una identidad reconocible del hombre consigo mismo? ¿Existe una «naturaleza» humana? ¿Existe la verdad que, a pesar de mediar históricamente en toda historia, *permanece* verdadera, porque *es* verdadera? La pregunta sobre la hermenéutica es, en definitiva, la pregunta ontológica que se interroga sobre la unidad de la verdad en la diversidad de sus manifestaciones históricas[4].

La expresión de lo constitutivamente cristiano en la Iglesia primitiva

Interrumpamos aquí, por el momento, las anteriores reflexiones, que sólo cumplían una función de delimitación del problema y definición de su lugar exacto, y preguntémonos ahora —para decirlo de forma ingenua— qué es lo que en los *orígenes* del cristianismo se consideraba como constitutivamente cristiano. La Iglesia naciente expresó este centro de la fe mediante formulaciones confesionales. H. Schlier ha llamado la atención sobre el hecho de que existen, desde el principio, dos tipos de confesiones, lingüísticamente diferentes, aunque estrechamente unidas en cuanto al contenido: la confesión nominal y la confesión verbal[5]. Se las encuentra, clásicamente yuxtapuestas, en Rom 10,9ss: «Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia y con la boca se confiesa para conseguir la salvación.»

Aparecen aquí juntos la *confesión* de que Jesús es el Señor y el contenido de la *fe*, expresado en la frase: Dios le ha resucitado de

4. E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Friburgo 1969; versión castellana: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

5. H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo 1970, págs. 13ss. Para la cuestión de la formación del credo, cf. K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968, especialmente págs. 27-67; H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum»*, en ZNW 63 (1972) 210-253.

entre los muertos. La confesión aparece bajo la forma de aclamación que, en cuanto inspirada por el *pneuma*, en cuanto aclamación jurídicamente vinculante, representaba un género lingüístico de la época[6]: «Jesús es el Señor», la aclamación nominal, que dice qué y quién *es* Jesús, junto con la afirmación verbal de fe, que formula lo que Dios ha *hecho* en y por Jesús, constituye la «palabra de la fe», el Evangelio.

En ambos tipos puede observarse —hasta su mezcla en las posteriores fórmulas de credo— una importante evolución. En el tipo nominal ocurren dos cosas: la fórmula «Kyrios» (Señor), como aclamación jurídicamente válida dirigida al Señor en el Espíritu Santo, se convierte al mismo tiempo en fórmula decisoria frente a los que «reciben el nombre de señores» (1Cor 8,5), los poderes del mundo en su conjunto, que se llaman «señores» y se hacen venerar como tales. Al mismo tiempo se amplía —siguiendo una antigua fórmula de aclamación— en la confesión: εἷς κύριος («un solo Señor»), para expresar que no hay otro señorío sino el de Jesús. Se aproxima así a la confesión fundamental de Israel: εἷς θεός («un solo Dios»). Más tarde, ambas se unen para confluir en una afirmación única: un solo Dios y un solo Señor (1Cor 8,6). La unicidad de Jesús no se contrapone a la unicidad de Dios, sino que se entiende desde ella, es su expresión, su forma y su realización concreta. La confesión «Kyrios» forma un todo con la confesión israelita del único Dios. Se convierte en expresión de la fidelidad de la Iglesia a la decisión central de la fe de la Antigua Alianza[7].

---

6. H. Schlier, op. cit., 14; Th. Klauser, *Akklamation*, en RAC I 216-233.

7. Además de 1Cor 8,6, cf. también Ef 4,5 (εἷς κύριος... εἷς θεός); 1Tim 2,5 (εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης); también 1Cor 12,4ss (...τὸ δὲ αὐτὸ... πνεῦμα... ὁ αὐτὸς κύριος... ὁ δὲ αὐτὸς θεός). La fórmula εἷς-θεός sola (es decir, sin referencia directa a Cristo), aparece, además de en Rom 3,30, también en Gál 3,20. No es, pues, correcta la afirmación de Campenhausen cuando dice: «Puede parecer sorprendente que en el primitivo cristianismo no se encuentre, hasta ya pasado el umbral del primer siglo, una «confesión» expresa de Dios único y que, por cuanto sabemos, nunca haya sido exigida como tal» (op. cit., pág. 215). No me parece libre de toda sospecha que en este trabajo, por lo demás tan instructivo, se prescinda por entero de Mt 28,19 a la hora de trazar la historia de la formación del símbolo, aunque es preciso confesar que apenas si es posible ver, dentro de la primitiva Iglesia, una conexión entre este texto y el proceso de gestación del credo. Son, a mi entender, dignas de nota, en este contexto, las indicaciones de I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, Friburgo 1971 (resumidas en págs. 211s), según las cuales para Ireneo «el objetivo auténtico de la predicación de Jesús y de los apóstoles» habría sido el anuncio del Dios uno y verdadero. Ireneo se habría esforzado por demostrar «que el anuncio del Dios uno y verdadero constituye el núcleo

Pero hay algo más: hay un proceso de estratificación y concentración. La multitud de predicados que se aplicaron a Jesús, al principio bajo la fórmula aclamatoria, muy pronto quedó reducida a tres: Cristo (Mesías) - Señor - Hijo de Dios (Χριστός - κύριος - υἱὸς τοῦ θεοῦ). Cada uno de estos títulos tiene su propio contenido y significado. «Cristo» se usa de ordinario en las sentencias que tratan de la muerte de Jesús y, al final, es simple alusión al destino humano de Jesús, por lo que se convierte cada vez más en nombre propio, tras el que se halla precisamente este destino[8]. Pero esto significa, a la vez, que el título no encierra ninguna otra posibilidad de desarrollo teológico y que, por tanto, desaparece como *título,* al convertirse en nombre.

«Kyrios» designa a Jesús como el Señor del universo, como el Señor de todo, que reúne a su Iglesia. Alude también, por tanto, a su epifanía cúltica y escatológica. Pero aún no se ha dado respuesta a la pregunta decisiva: cómo unir y armonizar los dos predicados «εἷς» («un Dios» - «un Señor»). Aquí fue donde la palabra «Hijo de Dios» pasó a ser, casi espontáneamente, el auténtico eje de la formación de la confesión, mientras que los otros dos acabaron por desaparecer. Este segundo movimiento se funde y confunde aquí con el mencionado en primer lugar: la conexión con el credo de Israel, con el teocentrismo israelita y, a la vez, la clarificación de la amplia pretensión de la fe en Cristo. Al mismo tiempo, este título mostraba la capacidad de asimilar el contenido fundamental de la confesión verbal: Jesús *es* el Hijo de Dios. Ahora bien, el significado exacto de esta afirmación sólo se alcanza cuando se advierte lo que ha hecho por nosotros, cuando se advierte su historia.

Volvamos ahora de la confesión nominal, que nos dice qué y quién es Jesús, a la verbal, a la historicosalvífica, diríamos hoy. Ya hemos visto que se trata de una confesión de resurrección: en cuanto Resucitado, Jesús es Señor. Y es Señor porque ha resucitado. Pero en la confesión de la resurrección entra forzosamente la confesión de la cruz. Por ambos lados se dan —con interna necesidad— desarrollos. Cuando se confiesa la resurrección, se está confesando ante todo

auténticamente esencial de las Santas Escrituras del Antiguo y también del Nuevo Testamento... El Dios único y el servicio verdadero ante él son, pues, la meta definitivamente determinante de la cristología y de la eclesiología que prevalecen en la formación del canon...»

8. H. Schlier, op. cit.; para «Kyrios», págs. 38ss; para «Hijo», págs. 40ss.

y esencialmente algo que ha acontecido. Pero este acontecimiento es digno de mención porque ha abierto lo que es válido aquí y ahora: Él es el Resucitado, la presencia del poder de Dios en un hombre. O, en fórmula de Orígenes: «Ahora permanece el día de la reconciliación, hasta que el mundo llegue a su fin»[9]. Esto significa también que, en adelante, el mundo se halla bajo el poder de la reconciliación, que —otra vez con palabras de Orígenes— se nos concede no como sangre corpórea, sino como «la sangre de la palabra» (αἷμα τοῦ Λόγου), el poder reconciliador y unificador del Espíritu de Dios que procede de la muerte de Jesús. La confesión de la resurrección es, en su misma raíz, confesión del enaltecimiento y confesión del Pneuma, del poder unificador de Dios que procede del Señor, un poder que es Dios mismo.

Y a la inversa: donde se confiesa la cruz, se confiesa al Jesús terreno. Hay aquí una conexión directa entre la evolución de la confesión verbal y la de la nominal. En la medida en que para la confesión nominal es determinante el título de Hijo de Dios, pasa también al primer plano el conocimiento de la preexistencia de Jesús que, como Hijo, siempre está junto al Padre. Y, en esta misma medida, se reconoce que la encarnación es acontecimiento salvífico de Dios, tal como interpreta formalmente Heb 10,5-10, acontecimiento de la palabra, acontecimiento de la oración entre el Padre y el Hijo, que queda así incluido en la teología de la cruz: «Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo» (Heb 10,5). La encarnación es la aceptación verbal del cuerpo de cruz en diálogo en el Pneuma entre el Padre y el Hijo. Se dan, pues, la mano y se funden entre sí la ampliación de la confesión verbal, historicosalvífica, que alcanza, tras la cruz, hasta la vida de Jesús, y la ampliación de la confesión nominal, substantiva, que desemboca en la afirmación de la filiación.

Se da así respuesta a la pregunta que se intercambiaron P. Benoit y O. Cullmann sobre la estructura fundamental del símbolo y sobre el punto de partida básico del cristianismo en sí mismo[10]. Cullmann

---

9. *Hom. in Lev.* 9,5: PG 12, 515; cf. ibid. (9,10) 523. Campenhausen (op. cit., págs. 243-253) expone con singular acierto, a propósito de Ignacio de Antioquía, el proceso a través del cual la confesión se fue llenando de contenido historicosalvífico. Con todo, el material recopilado y publicado por Schlier, op. cit., págs. 21-33, indica que los primeros indicios de este proceso se remontan a una época muy anterior.

10. O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich, 1943;

ve la bifurcación decisiva de la historia del credo en la contraposición entre el símbolo cristológico-historicosalvífico y el trinitario. Este último encarna, para Cullmann, un tipo metafísico que no consuma ya la fe como entrada en la historia que procede de Jesucristo, sino como orientación hacia el Dios trino, en un proceso esencialmente ahistórico. Cullmann considera que el paso al credo trinitario es un desplazamiento del centro de la estructura cristiana, frente al cual la única expresión legítima de lo cristiano estaría, según Cullmann, en los símbolos cristológicos de la historia salvífica.

Contra esta opinión, Benoit (y luego, siguiéndole, también H. de Lubac)[11] ha defendido con energía el símbolo trinitario, tal como se desprende de Mt 28,19. Para ambos autores, este símbolo es el punto de maduración final de la evolución neotestamentaria. En él se lleva a cabo, a la vez, la unidad de los Testamentos. La confesión de la cristiandad es, como la de Israel, la confesión de un Dios único, sólo que ahora se concreta más, en virtud del encuentro con el hecho-hombre y con el Espíritu Santo por él enviado. Este encuentro llega a su profundidad total en el conocimiento de que se trata de un encuentro con Dios mismo. Lubac destaca que la estructura trinitaria confiere al Credo la excepcional concentración de un único y simple acto del *credere in* (creer en...), de la entrega de la propia existencia al Dios trino. Si se olvida esta estructura trinitaria, el Credo se desmorona en un «catálogo» de contenidos de fe, tal como se formulaba en la edad media[12]. Y cuando la confesión se convierte en enumeración de contenidos de fe obligatorios y la fe asume aspectos cuantitativos, se plantea inevitablemente el problema de la reducción. Pero si no se pierde de vista la estructura trinitaria, entonces surge el acto bajo una forma distinta: «Ya se trate del objeto de la fe o de la totalidad de los sujetos creyentes, la fe es una, como es el Dios trino. Y si el dogma evoluciona y se actualiza, si el misterio se espesa o se profundiza, acontece siempre en el círculo pleno y perfecto del credo. La fórmula clásica de la fe "creo en..." es uno de los "barbarismos"

P. Benoit, *Les origines du symbole des apôtres dans le Nouveau Testament,* en «Lumière et vie» 2 (1952) 39-55.

11. H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres,* París ²1970, págs. 61-98; versión castellana: *La fe cristiana,* Fax, Madrid 1970.

12. Op. cit., pág. 62. Lubac alude especialmente a las formulaciones de Roberto de Melun, en las que al símbolo se le llama *compendiosa collectio, singulorum brevis comprehensio.*

cristianos que se hicieron necesarios para situarse espontáneamente, con anterioridad a toda explicación refleja, y para expresar lo nuevo del cristianismo»[13]. Este «creer en» que crea la unidad interna de la fe no sólo no anula la historia de la salvación, sino que precisamente la lleva a la plenitud de su significación, como puede comprenderse fácilmente a la luz de las anteriores reflexiones.

A mi entender, el contexto bautismal y, por ende, catecumenal del credo trinitario permite añadir una nueva afirmación: pronunciar la fe de Israel significa «aceptar el yugo del reino de Dios»[14]. Llama la atención la estrecha y directa conexión que se da en el Antiguo Testamento entre el predicado divino «Yo soy el Señor» y las obligaciones éticas[15]. La revelación del nombre de Dios se inserta en el contexto que culmina en la exclamación: «¡Conozco vuestros sufrimientos!» (Éx 6,5). Está, pues, inseparablemente unida al hecho de que Dios ha oído las lamentaciones de Israel esclavizado; es expresión de esta escucha. La confesión de un solo Dios es la confesión del Dios que ampara el derecho de las viudas, los huérfanos y los extranjeros. Es confesar a aquel que es la fuerza del derecho también y precisamente allí donde, en la tierra, la fuerza y el derecho marchan por caminos separados o incluso enfrentados. Cuando Pablo consumó la separación entre la fe judía en Dios y la ley y las tradiciones nacionales de Israel, no abandonaba esta reclamación fundamental de justicia inserta en la idea de Dios, sino que, al contrario, acentuaba enérgicamente esta cohesión, que había quedado oscurecida en virtud de la particularización del derecho divino judío. No se trata, por supuesto, de reducir el cristianismo a ortopraxis, pero menos tolerable aún es la afirmación de que el cristianismo no tiene en sí mismo formulaciones morales, sino que las extrae de las circunstancias concretas de cada situación: la santidad del Dios de Israel, del Dios de Jesucristo, incluye un *ethos* muy preciso que, en la concesión o negación de la administración del bautismo, estaba —y con razón— estrechamente vinculado al diálogo de fe y —lo que es aún más importante— se había convertido en condición previa de aquella administración.

---

13. Lubac, op. cit., pág. 22.
14. A. Goldberg, *Schema*, en H. Haag, *Bibellexikon*, Einsiedeln [2]1968, págs. 1536s.
15. Llama la atención expresamente sobre este contexto Th. Schneider, *Plädoyer für eine wirkliche Kirche*, Stuttgart 1972, págs. 24-31.

El presupuesto estructural de la afirmación: la Communio

Tras este excurso sobre la problemática del contenido, volvamos ya al problema filosófico que constituyó nuestro punto de partida. En la antes citada afirmación de Lubac sobre la unidad del credo trinitario se encuentra, a mi entender, una preciosa indicación respecto de este problema. Lubac habla del círculo perfecto del credo, cuya fe sería una tanto en razón de su objeto como de su sujeto. Respecto del «objeto», la unidad consiste en que todo se apoya en el Dios trino, que es uno precisamente en cuanto que es trino y actúa como trinidad. Lubac esclarece esta idea al explicar que, según esta creencia, Dios no es soledad sino *ek-stasis*, salida total de sí. Y esto significa que «el misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva enteramente nueva: el fundamento del ser es *communio*»[16]. A partir de aquí puede entenderse cómo la unidad del objeto abarca también la del sujeto: la fe trinitaria es *communio*. Crecer trinitariamente significa volverse *communio*. En el terreno histórico quiere esto decir que el yo de las fórmulas del credo es un yo colectivo, el yo de la Iglesia creyente al que pertenecen todos los «yo» particulares en cuanto creyentes. El yo del credo abarca, pues, también el paso del yo privado al yo eclesial. En consecuencia, en la forma de sujeto el credo presupone ya estructuralmente el yo de la Iglesia. Este yo sólo llega a expresarse en la *communio* eclesial. La unidad del sujeto que confiesa es la correspondiente necesaria y la consecuencia del «objeto», del «enfrente» confesado en la fe que, de este modo, deja de ser simple enfrente[17].

Si se da verdaderamente este yo del credo, suscitado y posibilitado por el Dios trinitario, entonces ya se ha conseguido una respuesta básica para la pregunta hermenéutica. Entonces, en efecto, este sujeto transtemporal, la *communio Ecclesiae*, es la mediación entre ser y tiempo. San Agustín comenzó a reflexionar filosóficamente, en su filosofía de la memoria, sobre esta idea, echando mano de su herencia

---

16. Lubac, op. cit., pág. 14. Cf. en la pág. 13 la siguiente afirmación: «A l'interieur même de l'Être, c'est l'exstase, la sortie de soi.»

17. En conexión con estas observaciones de Lubac, he intentado analizar con algún mayor detalle este tema en: *Internationale Theologenkommision. Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus,* Einsiedeln 1973, págs. 36-42.

tanto platónica como bíblica. Concibió la memoria como la mediación de ser y tiempo. Sobre este telón de fondo es como mejor puede entenderse lo que quiere decir cuando interpreta al Padre como «memoria». Dios es la memoria por antonomasia, es decir, el ser que lo contiene todo, pero en el que el ser está contenido *como* tiempo. La fe cristiana abarca, en razón de su misma esencia, el acto del pensamiento; de este modo, fundamenta la unidad de la historia y la unidad del hombre desde Dios. O, por mejor decir, puede fundamentar la unidad de la historia porque Dios le ha dado memoria[18].

Por consiguiente, la *memoria Ecclesiae,* la memoria de la Iglesia, la Iglesia como memoria es el lugar de toda fe. Resiste todos los tiempos, ya sea creciendo o también desfalleciendo, pero siempre como común espacio de la fe. Se ilumina así, una vez más, el problema de los contenidos de la fe: sin este sujeto cohesionador del todo, se reducen a un catálogo más o menos extenso de afirmaciones; pero en el interior de este sujeto, y a partir de él, son unidad. El sujeto es el punto de unidad de los contenidos. Al mismo tiempo, se hace hasta cierto punto transparente el problema de la historia: hay fallos y crecimientos, hay olvidos y profundizamientos, pero no refundición de la verdad en tiempo. Preguntarse sobre lo que es actualmente constitutivo es, bajo este punto de vista, una pregunta sobre si este sujeto tiene o no suficiente fuerza vital para seguir existiendo. Si no puede hacerlo, entonces comienza algo nuevo, en lo que tal vez se fusionen algunos elementos de lo antiguo, del mismo modo que en la forma de lo cristiano se fusionaron elementos de la filosofía griega o en el imperio medieval se refundieron elementos del imperio romano y de la teocracia del Antiguo Testamento, aunque se trataba ya de un nuevo sujeto de la historia. Desde la base de una selección personal de los contenidos no hay posibilidad de supervivencia. Por consiguiente, la pregunta decisiva, cuando está bien planteada, consiste en cuestionarse si hoy día pueden vivirse aquellos recuerdos en virtud

18. Cf., para san Agustín, E. Lampey, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins,* Ratisbona 1960; B. Schmidt, *Der Geist als Grund der Zeit. Die Zeitauslegung des Aurelius Augustinus* (tesis doct. mecanog., Friburgo 1967). Para el problema en sí, H.U. v. Balthasar, *Theologie der Geschichte,* Einsiedeln 1959; J.B. Metz, *Erinnerung,* en H. Krings - H.M. Baumgartner - Chr. Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* I, Munich 1973, págs. 386-396; versión castellana: *Conceptos fundamentales de filosofía,* 3 vols., Herder, Barcelona 1977-1979, *Memoria,* vol. 2, págs. 517-530.

de los cuales la Iglesia és Iglesia y sin los que se descompone en lo ilusorio.

Con esto se esboza ya el problema de la forma concreta de la identidad de la Iglesia en la historia. Se trata de una forma que probablemente no puede plasmarse en una fórmula. La celebración de la eucaristía, la recepción de los sacramentos, la realización de la Palabra son otros tantos elementos de esta identidad. Debe añadirse que desde las controversias con la gnosis, existe la *succesio apostolica* como expresión básica de esta identidad y que a esto se debe la importancia específica de este tema para la teología católica, una importancia tal que no permite reducir el problema a la condición de uno más entre otros[19]. No es posible profundizar aquí más este tema.

Hay otro aspecto que juzgo importante: la reelaboración del fundamento bíblico de una teoría cristiana de la memoria. Pienso que aquí podría proporcionar una ayuda esencial sobre todo el evangelio de Juan. Sólo querría añadir un par de pequeñas observaciones. La conclusión de la perícopa de la purificación del templo, que es el primer anuncio claro del misterio fundamental de la muerte y la resurrección como centro de la fe cristiana, ofrece algo así como una reflexión epistemológica precisamente de esta fe, cuando se dice que, después de la resurrección, los discípulos recordaron lo que se les dijo «y creyeron en la Escritura y la Palabra que Jesús había dicho» (Jn 2,22). Fe y conocimiento cristiano consisten, por tanto, en el conjunto: creer en la Escritura y la Palabra de Jesús (Antiguo + Nuevo Testamento) en el recuerdo pneumático de la comunidad de los discípulos. Que el recuerdo pneumático sea el lugar del crecimiento y de la identidad de la fe configura, a mi entender, nada menos que la fórmula básica de la interpretación joánica de la fe frente a la gnosis. Esta fórmula es explicada con mayor detalle, por lo que hace a su pretensión concreta y a su realización práctica, cuando Juan describe al Paráclito como portador y suscitador del recuerdo: su esencia consiste no en tomar de lo suyo, no en hablar en su propio nombre (cosa a la que también había aludido Jesús cuando decía que no hablaba por sí mismo). Según esto, el rasgo característico del discurso pneumático radica en que no es un discurso en su propio nombre, sino que es un discurso a partir de lo que se recuerda. Tal vez la primera

---

19. Cf. sobre esto las tesis de la Comisión teológica internacional: *L'apostolicité de l'Église et la succession apostolique*, en «Esprit et vie» 84 (1974) 433-440.

carta de Juan nos permita conocer con más claridad que en el Evangelio la significación realista que tuvo esta criteriología de lo pneumático. No tiene, por ejemplo, nada de casual que el autor de la segunda carta de Juan (vers. 9) entrara en conflicto con el «progresista» (προάγων) y que le opusiera «lo permanente de la doctrina de Cristo»[20].

La tarea actual

¿A dónde nos lleva todo esto? ¿Qué respuesta proporciona? Tal vez la mejor manera de ver los elementos positivos sea contraponerlos a una tentativa que estimo inviable. La pregunta que se plantea por doquier, de qué es hoy lo constitutivo de la fe cristiana, ha desencadenado un vivo afán de respuesta que hace brotar del suelo nuevas «fórmulas breves» de la fe. Las intenciones con que se elaboran estos textos son de muy diverso alcance. Van desde inocuas ayudas catequéticas, pasando por intentos, tal vez incluso aún menos ambiciosos, de desarrollar formas de devoción con nuevo barniz, hasta la pretensión de desprenderse de los antiguos símbolos y de «superar» el cristianismo del pasado en un cristianismo de hoy y para hoy, de transformar la verdad de ayer en verdad para hoy, sobre el telón de fondo ideológico de que se habló al principio. Entra aquí aquel esfuerzo de mediación que no quiere diluir las antiguas confesiones, pero sí conferir a lo esencial de la fe capacidad para ganar la opinión pública.

Nadie discute que tales intentos pueden tener alguna utilidad. Ocurre, por poner un ejemplo, que los viajes espaciales han aportado descubrimientos en beneficio de los hombres que tal vez desbordan incluso los objetivos inicialmente fijados. Pero la intención, en cuanto tal, está condenada al fracaso. Ya he señalado en otra parte[21] —y no

20. Cf. especialmente también 1Jn 2,20-27. Sobre los criterios del discurso pneumático aquí insinuados, cf. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, en Cl. Heitmann - H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburgo-Munich 1974.

21. Cf., sobre este tema, la sección 1.2.1.4 de este volumen *¿Fórmulas breves de fe?* Se describe aquí, con mayor detalle, la tarea positiva que le compete a la teología en este contexto. Cf. también el estudio, cuidadosamente sopesado, de W. Beinert, *Kurzformeln des Glaubens - Reduktion oder Konzentration?*, en «Theol.-prakt. Quartalschrift» 122 (1974) 105-117, con indicaciones bibliográficas.

las repetiré por tanto aquí— las erróneas consideraciones antropológicas, lingüístico-filosóficas y eclesiológicas en que se basan estos intentos. No es preciso un prolijo examen para comprender que anda muy equivocado quien pretenda construir el cristianismo a base de fórmulas elaboradas sobre la mesa de su escritorio. Una de las debilidades de la Iglesia de nuestro tiempo es haber intentado en buena medida su renovación de esta y otras parecidas maneras. Nada vivo —y, por supuesto, tampoco la Iglesia— ha nacido de ese modo. La Iglesia ha surgido porque alguien ha vivido y sufrido su Palabra; a través de su muerte es como su Palabra ha sido entendida como Palabra, como sentido de todo ser, como Logos. Tampoco las fórmulas de la antigua Iglesia fueron elaboradas a base de sutilezas y luego difundidas; de haber ocurrido así, muy pronto habrían yacido bajo el polvo de los manuscritos, como ocurre con las actuales que se hallan con frecuencia en libros rápidamente envejecidos. El símbolo de la Iglesia se ha desarrollado (sobre todo) en el contexto vital del catecumenado, y en este contexto ha sido transmitido. La vida exploró la Palabra y la Palabra formó la vida. De hecho, sólo mediante la incorporación a la comunidad de vida de la fe puede abrirse la palabra de la fe.

Lo que hoy nos falta no son, fundamentalmente, nuevas fórmulas; al contrario, más bien tenemos que hablar de una inflación de palabras sin suficiente respaldo. Lo que ante todo necesitamos es el restablecimiento del contexto vital de la ejercitación catecumenal en la fe como lugar de la común experiencia del Espíritu, que puede convertirse así en la base de una reflexión atenta a los contenidos reales. De ella surgirán también, con toda certeza, formulaciones nuevas, en las que se expresen con fuerza y concisión los datos centrales de la fe cristiana. Pero más importante que estas respuestas breves, que todo catecismo conoce, será una lógica coherente de la fe, en la que cada respuesta parcial se sitúe en su lugar exacto. Las fórmulas viven de la lógica que las soporta y la lógica vive del Logos, del sentido, un sentido que no se abre si no es en compañía de la vida, porque está vinculado al «círculo» de la *communio,* en el que sólo se puede penetrar mediante la compenetración de pensamiento y vida.

Pero resumamos: ¿qué es «hoy» lo constitutivo para la fe cristiana? Sencillamente, aquello que la constituye, a saber, la confesión del Dios trino en la comunión de la Iglesia, en cuya celebración conmemorativa se hace presente y actual el centro de la historia salvífica,

la muerte y resurrección del Señor. Bien entendido, este centro no es sencillamente una «verdad atemporal» que se mueve, como idea eterna, sin referencias concretas, más allá del espacio de los hechos contingentes. Este centro, vinculado al acto de «creer en», instala a los hombres en el círculo dinámico del amor trino, que no sólo une al sujeto y al objeto, sino que también acerca entre sí a los sujetos dispersos, sin privarles de lo que es propio de cada uno de ellos. Y como este amor creador no es voluntad ciega o puro sentimiento sino que, como amor, es sentido, y, como sentido, Logos, razón creadora de todo lo real, tampoco carece de lógica, de pensamiento, de palabra. Pero como la verdadera razón no aflora en la abstracción del pensamiento, sino en la pureza del corazón, está vinculada a un camino, al camino ya previamente recorrido por aquel de quien se puede decir: él es el Logos. Este camino se llama muerte y resurrección; a la *communio* trinitaria corresponde la *communio* sacramental-real de la vida desde la fe. Una comunión para la que el hombre es purificado en la muerte y resurrección de su conversión. Si se tiene esto en cuenta, se perciben claramente el alcance y el modo de la tarea actual. Para esto no basta la teología de escritorio, aunque ésta pueda hacer muchas cosas provechosas. La doctrina cristiana debe surgir, originariamente, en el contexto del catecumenado. Sólo desde allí puede aspirar a renovarse. Por consiguiente, como ya se ha insinuado antes, la estructuración de una forma de catecumenado adecuada a nuestro tiempo debe enumerarse entre las tareas de máxima prioridad de la Iglesia y de la teología actual.

1.1.1.2. Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido

1. *Reflexión preliminar sobre el sentido y la estructura de los sacramentos*

Aunque el bautismo es el sacramento de ingreso en la comunidad de la fe, ha estado siempre —y a pesar de algunas importantes aportaciones[1]— un tanto al margen de los esfuerzos de renovación de

1. Es fundamental, para la historia de la liturgia bautismal, A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958; es también importante G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgot-*

la conciencia litúrgica y teológica de los últimos lustros. Pero es un hecho cierto que no se podrá comprender bien ni la esencia de la Iglesia ni la estructura del acto de fe, si no se presta atención al bautismo. Y, a la inversa, apenas puede entenderse nada del bautismo si sólo se contempla su dimensión litúrgica o el contexto de la doctrina del pecado original. Las páginas que siguen no intentan bosquejar una teología detallada del bautismo ni pretenden ser un tratado sobre la fe o sobre la pertenencia a la Iglesia, sino que se limitarán a ofrecer una reflexión que sirva a modo de nudo de conexión de todos estos temas y que, por ende, se propone arrojar alguna luz sobre aspectos que sólo se perciben cuando se contemplan juntos.

Debe seguirse un método que, para evitar rodeos y comprender lo mejor posible el centro del bautismo y la hondura de su significación, nos permita analizar sencillamente el acto esencial de la administración del bautismo, el sacramento en su viviente consumación. En términos muy generales, sería recomendable que la teología sacramental procediera con el mínimo de abstracción posible y se mantuviera lo más cerca que pudiera del acontecimiento litúrgico. Pero ya de entrada topamos con un obstáculo de auténtica gravedad, que reclama una breve consideración preliminar, a saber, el distanciamiento interno que, respecto de los sacramentos, se deriva de la mo-

---

tesdienstes in der alten Kirche, en *Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes*, vol. v, Kassel 1964, especialmente págs. 145-273. Hay una síntesis práctica (con sorprendente insistencia en los rasgos mágicos y supersticiosos) en C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, págs. 470-482. Para el conjunto de la historia de los dogmas siguen siendo insustituibles los artículos de DThC II, págs. 167-378 y DACL II 1, págs. 251-346; una buena síntesis también en Martimort, *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II, Friburgo 1965, págs. 45-84 (R. Béraudy); versión castellana: *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona 1967, págs. 565-622. Para la valoración sistemática y pastoral, remitimos a H. auf der Maur - B. Kleinheyer (dirs.), *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung*, Einsiedeln-Friburgo 1972; G. Biemer - J. Müller - R. Zerfass, *Eingliederung in die Kirche*, Munich 1972; A. Croegart, *Baptême, confirmation, eucharistie, sacraments de l'initiation chrétienne*, Brujas [4]1946; P. Paris, *L'initiation chrétienne*, París 1948; P. Camelot, *Spiritualité du baptême*, París 1960; versión castellana: *Espiritualidad del bautismo*, Marova, Madrid 1963; J. Daniélou, *Liturgie und Bibel*, Munich 1963; versión original: *Bible et liturgie*, Éd. du Cerf («Lex Orandi» 11), París 1950; H. de Lubac, *La foi chrétienne*, París [2]1970; versión castellana: *La fe cristiana*, Fax, Madrid 1970; J. Auer, *Die Sakramente der Kirche (Kleine kath. Dogmatik* VII), Ratisbona 1972, págs. 21-78; versión castellana: *Curso de teología dogmática*, vol. 7: *Los sacramentos de la Iglesia*, Herder, Barcelona [2]1983. Volveremos sobre este tema más adelante, en la sección 1.2.1.2. *El bautismo y la formulación de la fe - Formación de la tradición y liturgia* de este volumen.

derna actitud existencial[2]. ¿Qué tienen que ver unas cuantas gotas de agua con la relación del hombre a Dios, con el sentido de su vida, con su camino espiritual? He aquí una pregunta respecto de la cual es cada vez mayor el número de personas que no hallan respuesta satisfactoria. Recientemente algunos teólogos pastoralistas han expresado la opinión de que el bautismo y la imposición de las manos fueron práctica habitual en una época en que la mayoría de los cristianos no sabía escribir. Pero si hubiera existido entonces una cultura de la letra escrita similar a la nuestra, en vez de aquellos gestos se habría recurrido a certificados. Eso dicen. Surge, pues, sin tardanza la propuesta de realizar hoy lo que entonces no fue posible e introducir, por tanto, sin pérdida de tiempo, la nueva fase de la «historia de la liturgia». ¿El sacramento como estadio arcaico de la burocracia? Semejantes aseveraciones permiten comprender hasta qué punto la imagen del «sacramento» ha llegado a ser extraña incluso para los teólogos. Deberemos tener siempre a la vista, en el decurso de nuestras reflexiones, este problema de si el bautismo es sustituible o, por el contrario, irremplazable. De momento intentaremos una primera aproximación a los aspectos fundamentales.

La administración del bautismo abarca la palabra sacramental y el acto de derramar agua o, respectivamente, de introducir y sumergir en el agua. ¿Por qué se añade algo nuevo al elemento positivista del agua, indudablemente central, puesto que el mismo Jesús fue bautizado con agua? Una mirada atenta descubre que esta bi-unidad de palabra y materia es característica de la liturgia cristiana, más aún, de la estructura misma de la relación del cristiano con Dios. Entra aquí, por un lado, la inclusión del cosmos, de la materia: la fe cristiana no conoce ninguna separación absoluta entre espíritu y materia, entre Dios y la materia. La separación, profundamente marcada en la conciencia moderna a través de Descartes, entre *res extensa* y *res cogitans* no se da, bajo esta forma, allí donde se cree que el mundo entero es creación. La introducción del cosmos, de la materia, en la relación con Dios, es, pues, una confesión del Dios creador, del mundo como creación, de la unidad de toda la realidad, contemplada desde el *Creator spiritus*. Aquí aparece también el lazo de unión entre la fe cristiana

2. Cf., para las siguientes reflexiones, mi pequeño ensayo: *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising [2]1967 y mi reciente trabajo: *Zum Begriff des Sakraments*, conferencia pronunciada en la Escuela superior de Eichstätt, 15, Munich 1979.

y las religiones de los pueblos que, en cuanto cósmicas, buscan a Dios en los elementos del mundo y han recorrido un largo camino siguiendo sus huellas. Al mismo tiempo, es expresión de la esperanza en la transformación del cosmos.

Todo ello debería ayudarnos a comprender de nuevo la significación fundamental del sacramento. A pesar del redescubrimiento del cuerpo, a pesar de la glorificación de la materia, seguimos, hasta ahora, profundamente marcados por la división cartesiana de la realidad: no queremos introducir a la materia en nuestras relaciones con Dios. La tenemos por incapaz de convertirse en expresión de la relación con Dios o en el medio al menos a través del cual Dios nos alcanza. Hoy como antes, intentamos reducir la religión tan sólo al ámbito del espíritu y de la conciencia y llegamos hasta el punto de atribuir a Dios sólo la mitad de la realidad, incurriendo así en un craso materialismo, que no acierta a percibir en la materia ninguna capacidad de transformación.

En el sacramento, por el contrario, materia y palabra se aúnan, y esto es cabalmente lo que constituye su singularidad. Si el signo material expresa la unidad de la creación y la inclusión del cosmos en la religión, la palabra, por su parte, significa la inserción del cosmos en la historia. En Israel nunca hubo meros signos cósmicos, por ejemplo una danza cósmica sin palabras o una ofrenda natural muda, al modo de las que presentan muchas de las llamadas religiones naturales. Al signo o señal se le añade siempre la instrucción, la palabra, que inserta al signo en la historia de la alianza de Israel con su Dios[3]. La relación con Dios no surge simplemente del cosmos y de sus símbolos permanentes, sino de una historia común, en la que Dios reunió a unos hombres y se convirtió en su camino[4]. La palabra en el sacramento expresa el carácter histórico de la fe. La fe no llega hasta el hombre en cuanto yo aislado, sino que le recibe en el seno de la comunidad de los que creyeron antes que él y le presentaron a Dios como una realidad dada de su historia. Al mismo tiempo, la historicidad de la fe muestra su carácter comunitario y su sobretensión temporal en el

---

3. Cf. Th. Maertens, *Heidnisch-Jüdische Wurzeln der christlichen Feste*, Maguncia 1965; A. Deissler, *Das Priestertum im Alten Testament*, en Deissler - Schlier - Audet, *Der priesterliche Dienst*, I, Friburgo 1970, págs. 9-80.

4. Sobre esto, cf. J. Daniélou, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955, especialmente la controversia con R. Guénon, págs. 144-170; versión castellana: *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1960.

hecho de que puede unificar el ayer, el hoy y el mañana en la confianza en un mismo Dios. Y así, puede también decirse que la palabra introduce en nuestra relación con Dios el factor tiempo, del mismo modo que el elemento material introduce el espacio cósmico. Y, con el tiempo, introduce también a otros hombres, que en esta palabra expresan y reciben en común su fe, la cercanía de Dios. También aquí, la estructura sacramental corrige una actitud típica de los tiempos modernos: con la misma prontitud con que propendemos a reducir la religión a lo meramente espiritual, la recluimos también en lo individual. Nos gustaría descubrir a Dios por nosotros mismos, hemos alzado contradicciones entre tradición y razón, entre tradición y verdad que, al final, resultan fatales. El hombre sin tradiciones, sin la conexión de una historia viva y viviente, es un ser desarraigado y busca una autonomía en contradicción con su naturaleza[5].

Resumamos: El sacramento, como forma básica de la liturgia cristiana, abarca palabra y materia, es decir, da a la religión una dimensión cósmica y una dimensión histórica, nos asigna el cosmos y la historia como lugar de nuestro encuentro con Dios. En este hecho se fundamenta la afirmación de que la fe cristiana no suprime las antiguas formas y etapas religiosas, sino que las asume en sí, las purifica y hace que adquieran su plena eficacia. La doble estructura de palabra y elemento material del sacramento, que le adviene del Antiguo Testamento, de su fe en la creación y en la historia, recibe su profundización última y su fundamentación definitiva en la cristología, en la Palabra que se hizo carne, en el Redentor que es, al mismo tiempo, mediador de la creación. Y así, la materialidad y la historicidad de la liturgia sacramental es también siempre, a la vez, una confesión cristológica: una referencia al Dios que no ha vacilado en hacerse carne y ha llevado así, sobre su corazón, en la miseria histórica de una vida humana terrena, la carga y la esperanza de la historia como carga y esperanza del cosmos.

2. *La palabra en el bautismo: la invocación de la Trinidad*

Volvamos de nuevo, tras esta exposición sumaria, al bautismo. Al analizar su acontecimiento esencial, conviene partir de lo que es más

5. J. Pieper, *Überlieferung*, Munich 1970 y la sección 1.2.1.1. de este volumen *Fundamento antropológico del concepto de tradición*.

fácil de comprender, es decir, de la palabra utilizada como fórmula para su administración. La fórmula actual reza: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Aunque, como se verá más adelante, es una reducción de un texto anterior más extenso, permite ya ver los factores decisivos: el bautismo funda comunidad de nombre con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Bajo este aspecto, es comparable al proceso de la celebración del matrimonio, que crea entre dos personas una comunidad nominal, en la que se expresa el hecho de que, a partir de ahora, constituyen una unidad nueva, en virtud de la cual abandonan su anterior lugar existencial y ya no se les puede encontrar aquí o allí, sino al uno junto al otro. El bautismo opera la comunidad nominal del hombre con el Padre, el Hijo y el Espíritu. La situación del neófito es en cierto modo comparable a la de la mujer en las sociedades patriarcales: ha encontrado un nuevo nombre y, a partir de este momento, queda inserta en el ámbito existencial de este nuevo nombre. Donde mejor se expresa, a mi entender, el alcance de esta nueva situación es en la controversia de Jesús con los saduceos a propósito de la resurrección (Mc 12,18-27). Los saduceos no admitían los escritos tardíos del canon, de modo que, en esta polémica, Jesús tiene que argumentar a partir de la *tora*. Así lo hace, cuando señala que Dios se presenta ante Moisés como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Dios se ha vinculado a los hombres, de tal modo que ahora ya puede decirse, sobre la base de estos hombres, quién es él, distinguiéndole de otros dioses. Se denomina a través de hombres, hombres que se han convertido en cierto modo en su nombre propio. En virtud de este proceso, Abraham, Isaac y Jacob son algo así como atributos de Dios. Y aquí se apoya la argumentación de Jesús: estos hombres hacen que pueda darse nombre a Dios, forman parte del concepto de Dios, son su nombre. Pero Dios es el viviente, y quien le pertenece como si fuera en cierto modo su documento de identidad frente al mundo, este tal pertenece al mismo Dios, y Dios es un Dios de vivos, no de muertos.

Más profundamente que «los padres» pertenece el Hijo a Dios. Es su nombre auténtico, su documento de identidad en el mundo. Es verdadero atributo de Dios; o, por mejor decir, no es atributo, sino que pertenece a Dios como Dios mismo, como su verdadero nombre. A partir de ahora, y ya para siempre, a Dios se le llamará Jesucristo. Y bautizarse significa entrar en una comunidad nominal con él, que es el nombre, y ser así, mucho más hondamente que Abraham, Isaac

y Jacob, atributo de Dios. A partir de aquí resulta evidente que el bautismo es ya resurrección iniciada, inclusión en el nombre de Dios y, por ello, en la vida indestructible de Dios.

Se puede profundizar aun más esta idea llevando más adelante el análisis del «nombre» de Dios. A Dios se le llama Padre, Hijo y Espíritu. Esto significa, en primer lugar, que el mismo Dios existe en el «enfrente» del Padre y del Hijo y como unidad del Espíritu. Y significa también que nosotros estamos destinados a ser hijos, a entrar en la relación con Dios del Hijo y a ser así promovidos a la unidad que reina entre el Espíritu y el Padre. Ser bautizado debería ser, pues, la llamada a participar de la relación con Dios de Jesús. A partir de aquí puede comprenderse por qué el bautismo sólo puede tener lugar en forma pasiva, como «ser bautizado», porque nadie puede hacerse hijo a sí mismo. Debe *ser hecho*. Antes que el hacer está el recibir. El hombre que lo niega, que sólo admite lo factible, corta las raíces de su propio ser. ¡Y cuán profundamente nos afecta esto a todos nosotros, en la época de la factibilidad! ¡Qué crítica central de las ideologías nos sale aquí al encuentro!

Pero volvamos atrás: participar en la relación filial, ¿cómo ocurre esto? ¿Qué ocurre con Jesús mismo? A estas preguntas responden los evangelios, sobre todo en la oración de Jesús. Ser hijo significa ante todo que Jesús es un orante. Que en el fondo mismo de su existencia está siempre abierto al Dios vivo, también cuando actúa entre los hombres o cuando descansa, que siempre es escuchado, que pone siempre su existencia como intercambio con él y vive así totalmente de esta profundidad. Este intercambio puede llegar a la agonía: «¡Que pase de mí este cáliz! Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.» Siempre es él lo sustentador. El Hijo no proyecta su propia existencia, sino que la recibe desde el más profundo diálogo con Dios. Éste es el diálogo que le hace libre para salir al encuentro de los hombres, que le hace libre para servir. Es el diálogo que le enseña a comprender la Escritura sin escuela y sin maestros, y más profundamente que todos ellos, a comprenderla desde Dios mismo[6].

Si ser bautizado en el nombre del Dios trino significa para el hombre entrar en la existencia del Hijo, significa también, a tenor de lo antes dicho, que anhela una existencia que tiene su centro en la comunidad de oración con el Padre. Y orar no significa tan sólo la oca-

---

6. Sobre esto las reflexiones, más detalladas, de la sección 1.2.1.1.

sional recitación de fórmulas, sino un interior estar abierto del hombre a Dios, de modo que tome todas sus decisiones después de escucharle, después de luchar con él, si llega el caso, como Jacob luchó con el ángel.

Pero aún hay más: si uno es hijo de tal Padre, no está solo. Entrar en esta filiación es entrar en la gran familia que son hijos con nosotros. Crea un nuevo parentesco. Caminar hacia Cristo significa también siempre caminar hacia todos aquellos con los que él quiso formar un solo cuerpo. Aparece ya así, en la fórmula trinitaria, la dimensión eclesial del bautismo. No se trata de algo accesorio, sino que está inserto a través de Cristo en el concepto de Dios. Haber nacido de Dios significa nacer dentro del Cristo total, cabeza y miembros.

En lo que hemos venido diciendo hasta ahora puede percibirse otro punto de vista. Ya antes hemos afirmado que al entrar en la comunidad de nombre con Dios, el hombre es llevado a una existencia nueva, nace, en cierto modo, de nuevo, es ya un resucitado. Pero este misterio de vida encierra en sí un misterio de muerte: la mujer que recibe el nombre de familia de su marido, renuncia al mismo tiempo a su propio nombre*. Deja lo suyo atrás; a partir de ahora ya no se pertenece a sí misma y esta renuncia a lo antiguo es, para los dos consortes, condición de lo nuevo que se les abre. Al fondo de este proceso extrínseco de renuncia al nombre, de pérdida de autonomía, discurre el misterio del amor más profundo de la vida y de la muerte. Sin olvido y entrega de sí mismo, no hay amor verdadero. El sí del amor a otro incluye siempre una amplia renuncia de uno mismo y sólo donde se arriesga esta entrega de sí a otro, donde en cierto modo se ha renunciado a la propia existencia, puede surgir un gran amor.

Podrían traerse otros ejemplos. Decir la verdad, atenerse a la verdad, será siempre incómodo. Por eso se refugia el hombre en la mentira, que debería hacerle la vida más fácil. Verdad y testimonio, testimonio y martirio se hallan, en este mundo, en estrechísima relación. Atenerse a la verdad de forma consecuente ha sido cosa peligrosa en todo tiempo. Pero el hombre es hombre en la medida en que es capaz de atreverse a la pasión de la verdad. Y en la medida en que quiere

---

* El autor argumenta, evidentemente, a partir de la práctica, habitual en numerosos países, según la cual cuando una mujer se casa pierde su apellido y adquiere, para todos los efectos, el de su marido. En España la mujer casada conserva su apellido de soltera. (N. del T.)

asirse a sí mismo y refugiarse en el seguro de la mentira, se pierde: Quien quiere ganar su vida, la perderá y quien la pierda, la ganará (Mt 10,39). Sólo el grano de trigo que muere fructifica (Jn 12,24s).

Justamente de este misterio de muerte de la vida se trata aquí. Ser bautizado significa aceptar el nombre de Cristo, significa ser hijo con él y en él. Las exigencias del nombre en el que aquí se entra son más radicales que las de cualquier nombre humano. Desarraiga nuestra arbitrariedad más profundamente de cuanto pudiera hacer cualquier atadura humana. A partir de ahora, nuestra existencia debe ser «filial», es decir, debemos pertenecer a Dios hasta tal punto que seamos «atributo» suyo. Y como hijos debemos reconocer que pertenecemos de tal modo a Cristo que nos tengamos como una sola carne, un solo «cuerpo» con todos sus hermanos. El bautismo significa, pues, que renunciamos a nuestro yo separado, independiente, y que nos reencontramos en un nuevo yo. Es, pues, sacramento de muerte y, justo por ello, y sólo así, es también sacramento de resurrección.

3. *El trasfondo de la fórmula trinitaria: la confesión en forma interrogativa*

Todo lo dicho hasta ahora puede inferirse de la fórmula bautismal. Parece, pues, obvio que una vez llegados aquí consagremos ya nuestra atención al estudio directo del elemento material del bautismo, el agua, ya que en él se hace aún más perceptible el aspecto de muerte y vida de este sacramento. Pero antes, merece la pena seguir rastreando un poco más el contexto histórico de nuestra fórmula bautismal. Desde hace mucho tiempo, es simplemente la fórmula que pronuncia el sacerdote al administrar el bautismo al neófito. Pero no siempre ha sido así. En la primitiva Iglesia e incluso después, hasta los siglos IV y V, tuvo forma de diálogo[7]. Según la *traditio apostolica* de Hipólito de Roma, escrita en el siglo III, pero que reproduce un tipo de bautismo de épocas anteriores, el sacerdote bautizante co-

7. Cf. también A. Stenzel, op. cit. en nota 1. Ofrece una detallada investigación sobre la formación del símbolo del bautismo y sobre sus relaciones con la *Regula fidei* H.-J. Jaschke, *Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenaeus von Lyon im Ausgang vom altchristliche Glaubensbekenntnis*, Münster 1976.

menzaba preguntando: «¿Crees en Dios Padre Omnipotente?» El bautizando respondía: «Sí, creo». Y a continuación se le sumergía en el agua. Seguía luego una pregunta sobre el Hijo, parecida a la sección cristológica de nuestro credo apostólico y, en fin, otra sobre el Espíritu. Después de cada una de ellas se realizaba una inmersión. A continuación se procedía a la unción bautismal.

Todo esto significa, en primer lugar, que la fórmula del bautismo fue, en su expresión más antigua, una confesión de fe. Y, a la inversa, que la confesión de fe fue, también en su expresión más antigua, parte del sacramento, acto concreto de conversión y reorientación concreta de la existencia total dentro de la fe de la Iglesia. De ahí que la confesión de fe no pudiera ser simplemente una pura fórmula en primera persona ni tampoco, por el lado contrario, que la administración del bautismo pudiera agotarse en una fórmula estricta y exclusivamente sacerdotal: se trataba de un diálogo de fe, de una confesión que se desarrollaba entre un yo y un tú. A la fe no se entrega uno por sí mismo. La fe, por su propia naturaleza, establece comunicación con todos los hermanos de Jesucristo en la santa Iglesia, sólo desde la cual puede recibirse aquella fe. Por eso es pregunta y respuesta, llamada y aceptación de lo ofrecido. Pero, a la inversa, la conversión tampoco puede imponerse por mandato superior, uno tiene que apropiársela, hacérsela suya. Y para ello no basta el simple acto del bautismo; se requiere la respuesta del yo que se abre al tú y al nosotros.

A mi entender, en esta fórmula primitiva dialogante de la administración se contenían ideas esenciales también y precisamente acerca de las relaciones entre el sacerdote y el seglar, entre la Iglesia y los individuos. Más tarde, con el correr del tiempo, se fueron separando cada vez más aspectos que al principio estaban unidos: la fórmula bautismal se fue convirtiendo en pura fórmula, en acto de administración soberana, que se impone como tal y que simplemente está ahí, sin que se reclame claramente la presencia del «enfrente». El credo pasa a ser simple fórmula en primera persona, que se pronuncia como si la fe fuera el resultado de un análisis filosófico, mera doctrina que uno hace suya y que puede tenerse con independencia de los otros. La fórmula dialogada originaria contiene los dos elementos: la fe como don y la Iglesia como sujeto antecedente, sin el que yo no puedo creer, y, al mismo tiempo, la inserción activa de aquel que en la Iglesia misma se hace hijo adulto y puede decir con los demás hermanos el «Padre nuestro». Se advierte, en fin, claramente que el credo

sólo tiene sentido como «verbalización» del acto de la conversión o como conversión hecha palabra.

Se comete un grave error de intelección cuando se pretende reducir el credo —como algunos han pedido recientemente— a breves fórmulas que sean de fácil comprensión al modo de *spots* publicitarios. En su estructura, el credo es exactamente lo contrario de los reclamos publicitarios. Éstos intentan sorprender al sujeto e imponerse incluso contra su voluntad. El credo, en cambio, sólo puede pronunciarse cuando se realiza el acto de la entrega al Hijo de Dios crucificado y se acepta en él tanto la pasión de la verdad como su promesa. Y así se hace de nuevo presente cuanto se ha dicho sobre la existencia del Hijo, sobre la Iglesia, la muerte y la resurrección.

4. *El presupuesto de la confesión dialogada: el catecumenado*

Al mismo tiempo, se percibe también claramente un nuevo aspecto: la fórmula bautismal, que propiamente es un credo dialogado, presupone un largo proceso de aprendizaje. No sólo quiere ser aprendido y entendido como texto, sino que debe ser ejercitado como expresión de una orientación existencial. Ambas cosas se condicionan mutuamente: la palabra sólo entrega su significado en la medida en que se avanza por el camino que ella señala. Y a la inversa, el camino sólo se va mostrando desde la palabra. Con esto queda dicho que todo el catecumenado fluye, a través de la confesión bautismal, en el bautismo. Si la confesión es esencial para el bautismo, entonces el catecumenado es una parte constitutiva del bautismo mismo. Más adelante se intentó detener esta idea mediante el recurso de integrar las principales etapas del catecumenado en el rito del bautismo de los niños: la inauguración en la entrega de sal (la sal es signo de hospitalidad y, por tanto, una especie de preeucaristía) en cuanto admisión en la hospitalidad de los cristianos; los diferentes exorcismos, la *traditio* y *redditio* del credo y el padrenuestro, esto es, la comunicación y luego la repetición de estas fórmulas cristianas fundamentales, como secciones centrales de la instrucción a los catecúmenos. A través de todos estos elementos, la administración del bautismo sigue remitiendo, igual que al principio, a algo que va más allá de la simple ceremonia y que reclama aquel contexto más amplio del catecumenado, que es de por sí parte del bautismo.

Este punto de vista tiene una singular importancia: a tenor de lo dicho, el catecumenado es algo enteramente distinto de la simple instrucción religiosa; es parte de un sacramento; no instrucción preliminar, sino parte constitutiva del sacramento mismo. Además, el sacramento no es la simple realización del acto litúrgico, sino un proceso, un largo camino, que exige la contribución y el esfuerzo de todas las facultades del hombre, entendimiento, voluntad, corazón. También aquí ha tenido la disyunción funestas consecuencias; ha desembocado en la ritualización del sacramento y en el adoctrinamiento de la palabra y, por tanto, ha encubierto aquella unidad que constituye uno de los datos esenciales de lo cristiano.

¿Qué se quiere decir, estrictamente hablando, cuando se alude al carácter sacramental del catecumenado? Ya hemos mencionado un primer aspecto: en el credo dialogado (símbolo interrogatorio, se dice en el lenguaje de los especialistas, en oposición al símbolo declaratorio), el contenido esencial del catecumenado pasa directamente a la *forma sacramenti* (al acto nuclear de la administración del bautismo). Ahora bien, en el catecumenado precedente pueden distinguirse tres componentes fundamentales, que llegan por este camino a la unidad. Forma parte del catecumenado, en primer lugar, y sin duda alguna, el elemento de la instrucción, es decir, un proceso de aprendizaje, en el que se meditan y se asimilan los contenidos esenciales de la fe cristiana. De ahí que haya sido en el contexto del catecumenado donde se ha desarrollado la categoría de los «maestros», a quienes compete reflexionar sobre la fe y hacer comprensible una y otra vez la palabra de la fe como respuesta a los problemas humanos. Hay, con todo, un importante capítulo de la doctrina en el que la enseñanza abandona el aspecto meramente doctrinal: la fe cristiana es también un *ethos*. Más tarde esta idea se expresó en el esquema de los diez mandamientos; la primitiva Iglesia se atuvo a la forma —recibida del judaísmo— de la doctrina de los dos caminos, que presenta la existencia humana como una decisión entre dos sendas. Adentrarse por la senda cristiana es parte constitutiva del catecumenado. Sólo quien se familiariza con la hospitalidad de los cristianos, expresada en la entrega de la sal, puede aprender a conocer su comunidad fraternal también como lugar de la verdad. Sólo quien reconoce a Jesús como camino puede encontrarle también como verdad. Y tal vez sea éste el momento de recordar que la sal ha sido entendida como signo de la sabiduría y que la palabra sabiduría *(sapientia)* ha sido relacionada con

sapere, de donde se deriva *sabor:* descubrir el sabor de la verdad, recibir y gustar este sabor, ésta era la tarea, de acuerdo con la sentencia de Tomás de Aquino: *sapiens* (sabio) es aquel a quien las cosas le saben (*sapiunt*) tal como son, el que gusta su auténtico sabor. Por otra parte, merece la pena recordar que ya en el Antiguo Testamento se considera a la sal como un atributo de las ofrendas: sólo gracias a a la sal adquieren las cosas sabor agradable para Dios. No obstante, este simbolismo de las ofrendas requiere una reinterpretación desde Cristo: el hombre debe ser aderezado con sal para ser agradable a la divinidad y para que él mismo encuentre sabor en Dios[8]. Necesita la sal de la pasión para emprender el camino de la verdad. La hospitalidad cristiana introduce en la comunión de la cruz y así precisamente se convierte en sabor de la verdad.

Se abre paso aquí una nueva experiencia. Como realización de una decisión vital y como ejercitación en su requerimiento, el catecumenado no sólo exige el esfuerzo del candidato. Esta decisión vital es vivir dentro de una forma de vida ya dada de antemano, la forma de vida de la Iglesia de Jesucristo. Por consiguiente, esta decisión no es la determinación de un sujeto solitario y autónomo, sino que, en razón de su misma esencia, es un recibir: es participar en la decisión, ya tomada desde antes, de la comunidad de creyentes. Que se pueda emprender el camino en esta dirección sólo es posible gracias a la irradiación que brota desde ella. Se avanza en cierto modo hacia la decisión previamente adoptada por la Iglesia. La decisión personal es un aceptar y un dejarse aceptar en la decisión que está ya ahí. Esto se traduce, también, en aquel constante apoyo y soporte que la comunidad de la Iglesia presta a la comunidad de los catecúmenos durante todo el catecumenado. Todo cuanto hemos venido diciendo hasta ahora sobre el carácter activo-pasivo del diálogo bautismal alcanza aquí una nueva profundización: el bautismo es desde el primer instante un «ser bautizado», un «ser agraciado» con el don de la fe. Y el camino ético que sigue el bautismo es al mismo tiempo un ser conducido y llevado.

Pero, ¿de quién se recibe en realidad este don? En primer lugar de la Iglesia. Ahora bien, tampoco la Iglesia lo tiene por sí misma. También a ella le ha sido dado por el Señor y no sólo en unos tiempos

8. Sobre este punto, F. Hauck, ἅλας, en ThWNT I 229. Para la significación de la sal en el catecumenado, Stenzel, op. cit. en nota 1, págs. 171-175.

remotos. De hecho, sólo puede seguir viviendo de la fe porque el Señor se la da. La Iglesia es algo más que una asociación que se da sus propios estatutos y reglamentos y cuyas actividades son la suma de las actividades de cada uno de sus miembros, y nada más. Ella misma es dada siempre de nuevo desde fuera; vive de la palabra que la encontró primero; vive de los sacramentos que no puede hacer, sino sólo recibir. Aunque es cierto que la fe es un don inmediato de la Iglesia, nunca cabe olvidarse que ésta, a su vez, sólo puede permanecer a lo largo del tiempo en cuanto don del Señor. En la preparación para el bautismo todo esto se expresa sobre todo en los exorcismos: el catecumenado no se reduce a instrucción y toma de decisión; aquí está actuando el Señor mismo. Sólo él puede quebrantar la resistencia de los poderes hostiles, sólo él puede dar la decisión para la fe. Junto a la instrucción y la decisión, los exorcismos expresan la tercera o —por mejor decir— la primera dimensión del catecumenado: la conversión como don, que sólo el Señor puede dar e imponer en contra de nuestro propio poder y en contra de los poderes que nos esclavizan.

5. *El signo del agua*

Esta dimensión de los exorcismos encuentra finalmente su forma central y sintetizadora en el símbolo del agua. Ser sumergido en un elemento mortal constituye el exorcismo radical en el que este movimiento alcanza su meta. Llegamos así de la manera más natural de la mano del análisis de la palabra a la «materia» del bautismo. Pero aquí se hace preciso intentar explicar los múltiples contenidos que este elemento encierra en cuanto signo.

El agua unida al proceso de la inmersión es ante todo, como ya hemos dicho, un símbolo de muerte. Ser salvado de las profundas aguas es, por tanto, una imagen de la Biblia inscrita en el círculo de intelección del mar como lugar del Leviatán hostil a Dios y, por ende, como expresión de lo caótico, de lo opuesto a la divinidad, de la muerte; desde esta simbología dice el Apocalipsis que en el nuevo cielo y en la nueva tierra ya no habrá mar (Ap 21,1): Dios lo domina todo y la muerte ha sido vencida para siempre. Así es como el agua del bautismo puede representar el misterio de la cruz de Jesús y recibir en sí al mismo tiempo las grandes experiencias de muerte y de

redención del Antiguo Testamento y, en especial, el milagro del mar Rojo. Son, pues, representaciones anticipadas de la cruz de Cristo, que lo señalan como el centro misterioso de toda la historia de la salvación[9].

Que la conversión es un acontecimiento de muerte, que el camino hacia la verdad y el riesgo del amor pasan a través del mar Rojo, que la tierra prometida sólo puede conseguirse a través de la pasión mortal de la verdad, todo esto se hace aquí visible. En este sentido, el bautismo es algo más que ablución y purificación, aunque también este factor está incluido en la simbología del agua. Pero el bautismo en el nombre de Jesús crucificado pide algo más: con simples abluciones no se consigue nada. El Unigénito de Dios ha muerto. Sólo el funesto poder del mar, sólo su abismal profundidad corresponde a la magnitud de lo que aquí ha acontecido.

Así, pues, el simbolismo del agua corresponde a la radicalidad del proceso: lo que aquí acontece llega a las raíces mismas de la existencia humana, y ello hasta tal extremo que irrumpe en la dimensión de la muerte. No puede conseguirse por menos. Sólo así puede llegar el bautismo, el hacerse cristiano y el ser cristiano que en él se fundamenta, hasta las raíces últimas del problema humano. La auténtica pregunta a la vida humana es la muerte; si no se da una respuesta a esta pregunta, no se responde en el fondo a nada. Sólo allí donde se alcanza la muerte se alcanza también la vida. El cristianismo desborda aquel nivel en el que se desarrolla el negocio de los comprobantes y certificados; desborda también el nivel de los adornos y embellecimientos superficiales que no llegan hasta el fondo. Se fundamenta en el sacramento de la muerte; aquí se hace patente la verdadera magnitud de su pretensión. Quien se reduce al nivel de la asociación en la que ha entrado y en conmemoración de lo cual ha recibido un solemne comprobante, no ha comprendido ni la peculiaridad del ser cristiano ni la de la Iglesia.

Volvamos al signo del agua. De ella debe decirse que, en el sacramento del bautismo, encierra un doble simbolismo. En cuanto que representa el mar, es símbolo del poder opuesto a la vida, de la muerte. Pero en cuanto que recuerda la fuente, es, al mismo tiempo, signo de la vida misma. Junto a la actualización de la muerte se encuentra, pues, esta otra: el agua es vida, el agua fecunda la tierra. El

---

9. J. Daniélou, *Liturgie und Bibel* (véase nota 1), págs. 75-102.

agua es creadora. El hombre vive del agua. El simbolismo de vida de la fuente fue aceptado desde muy pronto por la Iglesia y expresamente incorporado en la prescripción de que el agua empleada en el bautismo debía ser agua viva, es decir, agua corriente[10]. Vida y muerte van singularmente hermanadas. El doble simbolismo del agua expresa admirablemente que sólo el sacrificio da vida, que sólo la entrega y el abandono en el misterio de la muerte lleva al reino de la vida. Y lo expresa al proclamar la unidad de la muerte y la resurrección con el gesto de un solo y mismo símbolo.

6. *Bautismo, fe e Iglesia*

Tal vez la exposición anterior haya causado la impresión de que se ha perdido un poco de vista el tema acotado al principio, ya que la atención se ha centrado casi exclusivamente en el bautismo. Puede, pues, ser útil subrayar aquí al final con alguna mayor energía cómo ha sido la fuerte condensación en el centro teo-lógico del bautismo —la invocación del Dios trino— la que nos ha posibilitado en realidad la comprensión de que la fe y el mismo ser cristiano son necesariamente eclesiales. Y, a la inversa, también este punto de vista arroja a su vez luz sobre la esencia de la Iglesia. Se pudo ver que ser cristiano es hacerse hijo con el Hijo y que así es como incluye, precisamente por su fe en Dios, la comunión de los santos, el cuerpo de Cristo. Se pudo ver que la Iglesia, en razón de su misma naturaleza, no es un aparato burocrático, una especie de asociación de creyentes, sino que en los sacramentos penetra siempre en la dimensión de la muerte y la resurrección y que sólo se mantiene porque ella misma es don de aquel que tiene las llaves de la muerte. Se pudo ver que si la fe no es producto de la propia invención y si la comunidad es uno de sus elementos esenciales, el bautismo es la forma necesaria de hacerse creyente.

Debemos profundizar ahora algo más este aspecto, porque se toca aquí un punto en el que la teología contemporánea se ve cada vez más inmersa en un callejón sin salida, debido precisamente a que no se ha comprendido bien la problemática que nos ocupa, es decir, la conexión entre bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia.

---

10. *Didakhe* 7, 1 (comienzos del siglo II); cf. Stenzel, págs. 46 y 108.

¿Dónde está la dificultad? Es bien sabido que en el Nuevo Testamento hay toda una serie de textos que vinculan la justificación del hombre a la fe: «...sostenemos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de las obras de la ley» (Rom 3,28; cf. 5,1; Gál 2,16; 3,8). Pero aparecen también en las mismas cartas paulinas otros textos que la vinculan al bautismo; así, por ejemplo cuando Rom 6 describe al bautismo como muerte y añade: «El que una vez murió, ha quedado definitivamente liberado del pecado» (Rom 6,7; cf. Gál 3,26s). Cuanto menos se entendía la síntesis que subyace bajo estas afirmaciones, con mayor urgencia y necesidad surgía la pregunta de cómo conciliarlas. ¿Qué es lo que justifica, la fe sola, el bautismo solo, o la fe y el bautismo? Bultmann recoge hasta cierto punto el estado de la reciente interpretación, cuando defiende la opinión de que en Pablo coexistían, uno junto al otro, dos conceptos de fe[11] y que «difícilmente puede afirmarse» que el apóstol se hubiera liberado del todo de la concepción mistérica que atribuye al bautismo una eficacia verdaderamente mágica, aunque «está muy lejos de considerarla absoluta»[12].

Pero resulta evidente que con estas afirmaciones no se ha resuelto el problema. A la luz de nuestras anteriores reflexiones, es clara y patente de por sí la unidad interna de las dos fórmulas, que en realidad constituyen *una sola* afirmación. En efecto, no existe la fe como una decisión individual de alguien que permanece recluido en sí. Una fe que no fuera un concreto ser recibido en la Iglesia, no sería una

11. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga ³1958, pág. 300; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981.

12. Ibidem págs. 312ss. Acentúa firmemente «la sólida conexión de fe y bautismo» H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Munich 1968, págs. 297-300, aunque no explica claramente cómo se configura objetivamente esta conexión. Son útiles los grandes excursos de O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1957 y 1959: *Der Glaube* (págs. 131-154) y *Die Taufe* (págs. 307-319). Página 132: «¿Qué es la fe...? Si se comparan los numerosos pasajes... una atenta consideración descubre que se trata de una realidad compleja: la fe es una fórmula breve, una síntesis de algo que penetra por todos los ámbitos del creyente...» Pág. 146: «Apenas puede dudarse de que, también en Pablo, la aceptación del mensaje de la fe, el hacerse creyente, el creer, es algo que tiende al bautismo, de que la inserción de la fe en la comunidad de la Iglesia a través del bautismo se halla en el mismo camino que fue abierto por el decisivo asentimiento al contenido de la predicación... Pero no hay un solo pasaje que contenga la más mínima alusión a que la fe sola, es decir, la fe sin el bautismo, encierre en sí misma una significación salvífica.» Cf. también especialmente la página 313. Poco provechoso para nuestro tema, E. Käsemann, *An die Römer*, Tubinga 1973, págs. 151-161.

fe cristiana. Ser recibido en la comunidad creyente es una parte de la fe misma y no sólo un acto jurídico complementario. Esta comunidad creyente es, a su vez, comunidad sacramental, es decir, vive de algo que no se da ella misma; vive del culto divino, en el que se recibe a sí misma. Si la fe abarca el ser aceptado y recibido por esta comunidad, debe ser también, y al mismo tiempo, un ser aceptado y recibido en el sacramento. El acto del bautismo expresa, pues, la doble trascendencia del acto de la fe: la fe es don a través de la comunidad que se da a sí misma. Sin esta doble trascendencia, es decir, sin la concreción sacramental, la fe no es fe cristiana. La justificación por la fe pide una fe que es eclesial. Y esto quiere decir que es sacramental, que se recibe y se hace propia en el sacramento. Y, a la inversa, el bautismo no es sino la realización eclesial concreta de la decisión del credo, de la decisión que un hombre se arriesga a tomar y que, al mismo tiempo, deja que le den.

La fe surge de la Iglesia y lleva a la Iglesia. El don de Dios que es la fe incluye tanto el requerimiento a la voluntad del hombre como la acción y el ser de la Iglesia. Nadie puede establecer por sí mismo que es creyente. La fe es un proceso de muerte y de nacimiento, un pasivo activo y un activo pasivo, que necesita a los otros: que necesita el culto de la Iglesia, en el que se celebra la liturgia de la cruz y resurrección de Jesucristo. El bautismo es sacramento de la fe y también la Iglesia es sacramento de fe. Por consiguiente, sólo entiende la pertenencia a la Iglesia aquel que comprende el bautismo y sólo comprende el bautismo el que dirige su mirada a la fe que, a su vez, remite al culto de la familia de Jesucristo.

Anexo: El problema del bautismo de los niños

La estrecha relación entre bautismo y catecumenado, puesta de relieve por la precedente reflexión, suscita la pregunta de si en esta perspectiva hay todavía un lugar para el bautismo de los niños. Analicemos el tema paso a paso. Para empezar, podemos decir que, según nuestras consideraciones, en el bautismo hay dos componentes: la acción de Dios y la colaboración del hombre que, bajo la silenciosa guía divina, se hace libre respecto de sí y para sí mismo. Una concepción que sólo entendiera el ser y hacerse cristiano desde la decisión del hombre, correría el peligro de rechazar como irreal lo que es,

propiamente hablando, el primer componente, la iniciativa de Dios, que es la que se anticipa y me despierta y llama. En el bautismo de los niños se expresa de forma palpable el hecho de que en el bautismo ocurre algo objetivo, de que *se actúa* por encima de mi decisión.

Pero, por otro lado, ¿no se reduce aquí lo propio del hombre a mera fórmula que está en contradicción con los hechos? ¿No se están anticipando e imponiendo a una persona decisiones que sólo ella puede tomar? La pregunta es necesaria, aunque el apremio con que hoy día se nos presenta indica que también nosotros nos sentimos inseguros respecto de la fe cristiana: es evidente que la sentimos más como carga que como gracia; una gracia es algo que uno puede dar, una carga tiene que llevarla cada uno sobre sus propios hombros.

Volveremos sobre este tema. Ahora, comencemos por establecer que el catecumenado es parte del bautismo y que la Iglesia no renunció a él ni siquiera cuando se generalizó la práctica del bautismo de los niños. Ahora se advierte bien que la catequesis puede ser «prebautismal» o «postbautismal». En este segundo caso, la catequesis debe iniciarse ya con el acto de la administración del bautismo. Los ritos catecumenales del sacramento quieren ser una anticipación del catecumenado, un catecumenado que tiene su primera expresión en la representación que ostentan los padres y padrinos.

Hay aquí, pues, dos ideas determinantes: representación y anticipación. Representación: los padres y amigos tienen en sus manos no sólo la existencia biológica del niño, sino también la espiritual. La vida espiritual del infante se despliega *en* la vida espiritual de los padres y los maestros. A lo largo de un proceso de gestación que es mucho más lento que el biológico, va creciendo la existencia espiritual del niño en el seno del pensar y del querer de los padres, hasta trasvasarse, poco a poco, al pensamiento y la voluntad propias. El yo del niño está albergado en el yo de los padres; la representación no es una invención teológica, sino destino fundamental del hombre.

Esta representación, que fundamenta el peso vital del amor o del fracaso paternos, es, por su propia esencia, anticipación, comienzo anticipado del camino personal. Con la representación, con este iniciarse nuestra vida en la vida del otro, la anticipación se convierte en nuestro destino inevitable[13]. La vida misma es anticipación; se nos

---

13. Afecta, por consiguiente, al núcleo mismo del problema el hecho de que en el nuevo ritual bautismal ya apenas pueda reconocerse la idea de la representación,

da, sin pedir nuestra opinión. Y precisamente ésta es hoy, en la hora del derrumbamiento de las viejas seguridades, la pregunta verdaderamente candente: ¿Es en realidad razonable la vida humana? ¿Es responsable el don previo de la vida, cuando ignoramos qué espantoso destino puede estar reservado a este hombre? Y cuando la pregunta se plantea ya en estos términos, es preciso confesar que el don previo de la vida sólo es defendible cuando el hombre puede dar algo más que la vida; cuando puede dar un sentido más fuerte que la muerte y que los terrores desconocidos que esperan al ser humano y pueden convertir la bendición en maldición.

Pero dejemos por ahora estas últimas y ciertamente decisivas preguntas y pongamos bien en claro que los dones previos son inevitables; de una u otra forma acompañan inseparablemente al don previo de la vida que recibe ya una primera acuñación tanto a través de la herencia genética como del medio. Justamente negarle a alguien unos bienes espirituales previos es ya un don o dato previo de capital importancia. La pregunta, pues, no puede ser si los dones previos son justificables sino que, atendido que son inevitables, lo que hay que preguntarse es cuáles de estos dones deben admitirse como conciliables con la libertad, la dignidad y los derechos inalienables de la persona. La respuesta está ya objetivamente dada en la pregunta: deben buscarse aquellos dones o datos previos que menos brotan del simple capricho y más acordes están con el don de la vida misma y con su dignidad. Deben buscarse aquellos dones previos que menos marcan la vida futura como un valor extraño y que más abierta dejan la puerta para que el hombre tome por su propia libertad la decisión de hacerse humano. El cristiano creyente está convencido de que la anticipación óptima y por ende para él la internamente obligatoria es la senda de la fe: a la Iglesia de Dios se la considera como el contexto histórico,

---

porque aquí ya no se permite que los padres den un testimonio anticipado de la fe del niño, sino que simplemente se les pide que den testimonio de su fe personal en recuerdo de su propio bautismo. Con esto se introduce una profunda modificación en el sentido del proceso que encierran las fórmulas que aún se han conservado en su tenor literal. Las palabras de los padres, calificadas como actos rememorativos, no tienen ya conexión interna con el bautismo actual del niño. En la misma línea se mueve la drástica reducción de los antiguos ritos del catecumenado. Cuando, como sucede en este caso, ya no se puede percibir el concepto de la representación, queda en entredicho la legitimidad del bautismo de los niños que, bajo esta forma, no tiene ya fundamento. Es indudable que, con el nuevo rito, se ha ganado en comprensión inmediata y directa, pero a costa de pagar un precio demasiado alto.

el «medio ambiente» en el que nos sale al encuentro la historia de Dios con el hombre que en el Dios hombre Jesucristo se convierte en la auténtica liberación del hombre para sí mismo. En la entrega a aquel que como crucificado y resucitado tiene en sus manos las llaves de la muerte, se abre aquella anticipación del sentido que es la única capaz de mantenerse firme frente al destino de un futuro incierto.

La disputa en torno al bautismo de los niños es señal de que hemos perdido de vista la esencia de la fe, del bautismo y de la pertenencia a la Iglesia. Si comenzamos a percibir de nuevo esta esencia, entonces advertimos con toda claridad que el bautismo no es ni un ser sometido a cargas que sólo por decisión personal pueden aceptarse ni una inscripción anticipada en una asociación a la que se le obliga a un hombre a pertenecer sin preguntarle su opinión. El bautismo es la gracia de aquel sentido que es el único capaz de aportar felicidad a la existencia humana en el centro de la crisis de una humanidad que duda de sí misma. Se ve claramente que el don previo de la fe es don auténtico. También se ve, ciertamente, que el sentido del bautismo queda destruido allí donde ya no sea entendido como tal don previo, sino como rito encerrado en sí mismo. Donde queda totalmente cortado el camino hacia el catecumenado, se han alcanzado los límites de su legitimidad[14].

1.1.1.3. La Iglesia como sacramento de la salvación

Origen de la fórmula en el concilio Vaticano II

Cuando en el mes de marzo del año 1963 apareció por vez primera en el texto de un esquema oficial de la correspondiente comisión conciliar la palabra *sacramentum* para designar a la Iglesia, algunos padres conciliares se mostraron sorprendidos. Aquel esquema era el tercero sobre la materia. El texto de la comisión preparatoria, que había sido elaborado fundamentalmente por el padre Tromp, principal redactor de la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico, no conocía esta expresión. Tampoco aparecía en el primer esquema alternativo de 22 de noviembre de 1962 del teólogo belga Philips. Pero ya para finales

14. Respecto del problema del bautismo de los niños y de su contexto teológico, cf. las fundamentales reflexiones de K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Maguncia 1974, págs. 201-228, con más amplia bibliografía.

de aquel mismo año había sometido el padre Philips su texto a nueva revisión y lo había puesto en circulación en hojas sueltas. El 6 de marzo de 1963 la comisión aceptó este texto como base de nuevas reflexiones. En él aparecían ya las palabras que se mantendrían hasta el final, a través de las modificaciones: «Cum vero Ecclesia sit in Christo signum et instrumentum seu veluti sacramentum intimae totius generis humani unitatis eiusque in Deum unionis...» (Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano...)[1].

Es posible que Philips tomara esta formulación de un esquema desarrollado por algunos teólogos alemanes y aprobado por la Conferencia episcopal alemana en su asamblea de Munich, los días 28 al 30 de diciembre de 1962, y difundido entre los padres conciliares también mediante hojas sueltas. Con todo, entre el texto de Philips —que acabó por imponerse— y el alemán hay, en este punto, una diferencia que, aunque pequeña, es muy significativa. Los teólogos alemanes hablaban sencillamente y sin ulteriores explicaciones de que la Iglesia es el sacramento de la unión de los hombres entre sí y con Dios[2]. El esquema belga avanzaba en esta formulación con muchas precauciones. Primero explica el sentido en que quiere que se entienda la palabra sacramento: signo e instrumento. A continuación introduce la palabra misma, pero precedida de un cauteloso *veluti* (a modo de). Estas precauciones reconocen que el lenguaje utilizado no es el de la terminología habitual y por eso anticipan su explicación. En Philips

1. Para la historia del texto, cf. G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium»*, en *Das zweite vat. Konzil. Dokumente und Kommentare*, LThK, Suplemento I, Friburgo 1966, págs. 139-155; idem, *L'Église et son mystère au II Concile du Vatican*, I, Desclée 1967, págs. 13-68; versión castellana: *La iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968. Pueden consultarse estos textos en la excelente edición, con un claro orden sinóptico, de G. Alberigo - F. Magistretti, *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium Synopsis historica*, Bolonia 1975; también en págs. XXIIIss una tabla cronológica. Para la prehistoria de la denominación de *sacramentum* aplicada a la Iglesia, M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 20. Jhdts*, en MThZ 20 (1969) 29-54. W. Löser, *Im Geiste des Origenes*, Francfort 1976, ha demostrado, en págs. 94ss, que ya en 1936 H.U. von Balthasar había desarrollado, a partir de Orígenes, la idea de la Iglesia como sacramento. Analiza también detalladamente el desarrollo de esta cuestión H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von H. de Lubac*, Francfort 1979, especialmente págs. 76-85.

2. Texto en Alberigo - Magistretti, op. cit., pág. 380, 13s: «Cum vero sese ut sacramentum unionis totius generis humani in se et cum Deo... cognoscat...»

se advierte bien que ha introducido cuidadosamente una terminología nueva. Los alemanes la daban por universalmente conocida y la utilizaban sin ningún tipo de explicaciones previas, demostrando así que prestaban menos atención a la situación psicológica del episcopado mundial que el experimentado canónigo de Lovaina. En el texto conciliar definitivo la palabra aparece otras dos veces[3], ahora ya con toda naturalidad, sin reservas; se suponía, al parecer, que bastaba con la aclaración dada en el primer pasaje.

Son ya más de diez los años transcurridos desde la aprobación del texto y es preciso reconocer que la idea de la Iglesia como sacramento no ha logrado imponerse ni a todo lo ancho de la conciencia eclesial ni siquiera a todo lo ancho de la teología. Mientras que el lema de «pueblo de Dios» se extendió rápidamente y hoy ha pasado ya al vocabulario usual de obispos y consejos parroquiales, de profesores y sencillos creyentes, la palabra sacramento, aplicada a la Iglesia, no aparece en labios de nadie. Según la intención del Concilio, cada una de estas dos expresiones debía ser complemento y aclaración de la otra.

En efecto, el concepto de pueblo de Dios sólo tiene sentido pleno desde el telón de fondo del concepto de sacramento. Volveremos al final de nuevo sobre esta conexión de las dos palabras y sobre su desigual destino. Pero antes es importante responder a esta pregunta: ¿Qué es lo que se quiere afirmar exactamente, cuando se dice que la Iglesia es sacramento? Al creyente normal se le vendrán sin duda a las mientes las mismas objeciones que presentaron algunos padres conciliares: desde el concilio de Trento, se entiende por sacramentos las siete acciones litúrgicas de la Iglesia claramente definidas y delimitadas. Y, en este sentido, son las siete establecidas en Trento, ni más ni menos. ¿Se trata de añadir un octavo sacramento?[4] ¿O se quiere utilizar una misma palabra con dos significados esencialmente diferentes? Ni lo uno ni lo otro parece razonable.

La primera réplica de los defensores de la nueva terminología al parecer irrefutable, no constituía en modo alguno una clara respuesta a la pregunta. Decían que también los padres de la Iglesia entendieron el concepto de sacramento en un sentido más amplio y que de hecho

3. II, 9 y VII, 48. Cf. *Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II*, 3, *Constitutio Dogmatica Lumen gentium*, Florencia 1968.

4. Cf. la *Relatio* en Alberigo - Magistretti, op. cit., pág. 436, 90 a 437, 92.

ya utilizaron esta palabra para definir a la Iglesia[5]. A esto se puede argüir que la historia no vuelve atrás. Si tras haber aparecido una determinada visión y un determinado desarrollo del lenguaje recurro a las mismas expresiones que fueron usuales en tiempos pasados, esto no significa que yo esté pensando en las mismas categorías ni de la misma manera que aquellos predecesores. Son, en efecto, cosas diferentes que, ante una nueva visión de un problema, me comporte como si tal visión no existiera, o que me encuentre de hecho en una situación *anterior* a dicha visión y me mantenga abierto frente a ella o incluso contribuya acaso con mi propio discurso y acción a que un día aparezca. Se trata de una objeción fundamental que debe mantenerse también frente al biblicismo y frente a todo arqueologismo lingüístico y conceptual. No obstante, es útil citar aquí el texto de Cipriano, que proclamaba ante todo: «la Iglesia es el indisoluble sacramento de la unidad. Quien introduce un cisma, deja al obispo y se coloca fuera... como pseudoobispo, se encuentra allí sin esperanza y provoca profunda perversión con desagrado de Dios»[6]. Aquí se advierte que la idea del sacramento está íntimamente asociada a la de la unidad y que cada sacramento concreto no está en razón de sí mismo, sino que todos ellos hacen referencia al sacramento de la unidad y están vinculados a él. Sólo en la unidad tienen eficacia; la unidad forma parte del sacramento, no es algo situado fuera de él, sino que es el suelo sobre el que se asienta, el centro mismo cohesionador del sacramento.

Esta síntesis objetiva que surge al primer plano de lo que inicialmente sólo fue una simple referencia histórica a los santos padres, adquiere mayor profundidad si se tiene en cuenta el segundo grupo de textos patrísticos que se citaron sobre esta cuestión. «El sacramento de Dios no es nada ni nadie, sino Cristo», escribió en una de sus cartas san Agustín[7]. Todos los sacramentos, es decir, todas las acciones cúlticas fundamentales de la Iglesia, tienen estructura cristológica; son la mediación de aquel que es la palabra visible de Dios y que precisamente por ello ha creado el sacramento cristiano.

---

5. Cf. J. de Ghellinck y otros, *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Lovaina 1924.

6. Cipriano, *Epist.* 69, 6 CSEL III 2 (Hartel) 754. Cf. G. Philips, *L'Église et son mystère...* págs. 72-74.

7. *Ep.* 187, 11 PL 33, 845; Philips 73.

El contenido teológico de la formulación

Con esto se llega al nivel de una discusión objetiva sobre si puede ser lógica y razonable, y hasta qué punto, una ampliación del lenguaje teológico actual a base de recurrir a esquemas lingüísticos de épocas pasadas. Si tomamos como punto de partida simple y lisamente el concepto de sacramento del concilio tridentino, comprobamos cómo se desborda a sí mismo y desemboca en los usos lingüísticos del Vaticano II. El *Catecismo Romano* compuesto por encargo del concilio de Trento define al sacramento con las siguientes palabras: «Un sacramento es un signo visible de la gracia invisible, instituido para nuestra justificación»[8].

Aparecen claramente en esta definición los tres elementos que a partir de entonces y un tanto simplificados figuran en todos los catecismos populares: forman parte del sacramento un signo visible que en cuanto signo debe referirse a algo situado por encima de él, a una realidad interior, a la que se le da el nombre de «gracia» o «justificación»; podemos emplear perfectamente, en sustitución de estas dos palabras, la utilizada por el Vaticano II: «salvación»[9]. Ahora bien, para que el signo pueda realizar de hecho estas mediaciones de lo exterior a lo interior, de lo terreno a lo divino, de lo temporal a lo eterno, debe estar respaldado por un poder. Y esto es lo que se insinúa con la palabra «instituido». Intentemos analizar ahora más de cerca cada uno de estos tres elementos.

El primero es el signo. Aquí, el Vaticano II, totalmente en el sentido de la tradición, relaciona los dos conceptos: «signo» e «instrumento». No son absolutamente idénticos, pero tampoco se los puede separar. La palabra «signo» expresa una relación. Una cosa es signo en cuanto que alude, se refiere a algo más allá de sí mismo; en cuanto signo, no se halla en sí mismo, sino en camino hacia otra cosa. Sólo le entiendo como signo si penetro en su contenido referencial, alusivo, si me adentro por el camino que es él mismo. Si un signo, una realidad visible, me remite a lo invisible, a lo divino, entonces es ya de entrada evidente que sólo puedo descubrir su contenido referencial en cuanto que me identifico con él, me dejo instalar en la re-

8. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini,* P II C 1,4.
9. *Lumen gentium* VII 48.

lación que hace que el signo sea signo. O, como dice Orígenes: sólo se descubre el sentido espiritual de un misterio, de un signo *sacro,* cuando se vive el misterio. El acontecimiento de la percepción que abre el signo en cuanto signo coincide con la conversión. Porque la conversión es, en efecto, un apresurarse de nuestra vida visible hacia la relación con Dios o, dicho con mayor exactitud: se refiere al plan de Dios con la humanidad y significa orientar la vida precisamente según este plan[10].

Si fijamos con mayor exactitud esta concepción y la profundizamos, se advierte lo siguiente: aparece, en primer lugar, la conexión interna entre signo e instrumento. El signo es una *actio,* un acontecer, un actuar, es un signo-instrumento. Ahora bien, si es acontecimiento, si es acción, esto quiere decir también que no es un instrumento cualquiera como los demás, que puedo tomar o dejar según me plazca. No está ahí simplemente: hay que realizarlo. Pero, como ya vimos antes, su realización debe estar respaldada por un poder que, a su vez, no pueda derivarse ni de las cosas mismas ni tampoco del hombre en cuanto individuo aislado. Expresado de otra forma: el signo sacro requiere la acción litúrgica y la acción litúrgica requiere la comunidad en que vive y que encarna el poder de realizar aquella acción.

Podríamos añadir que tampoco la gracia es mera interioridad del individuo, en la que los demás desaparecen; cuando se la denomina «justificación» se alude a aquella justicia que no sólo nos hace capaces de divinidad sino también capaces de humanidad, una justicia que significa la verdadera apertura del hombre a ser con los otros y en su totalidad. Podríamos decir que los siete sacramentos no son ni posibles ni concebibles sin el sacramento uno de la Iglesia. Sólo son inteligibles como realizaciones concretas de lo que la Iglesia es en cuanto tal y totalmente. La Iglesia es el sacramento en los sacramentos; los sacramentos son modos de realizarse la sacramentalidad de la Iglesia. La Iglesia y los sacramentos se interpretan mutuamente.

---

10. H. Schnackers, op. cit., pág. 74 pone de relieve esta conexión: «Sólo se descubre el sentido espiritual de un misterio cuando, como dice Orígenes, se vive el misterio. Según este autor, la percepción espiritual coincide con la conversión.» Schnackers cita en este contexto a Lubac, *Méditation sur l'Église* (1953) 12 (versión castellana: *Meditación sobre la Iglesia,* Desclée, Bilbao [3]1961) y *Histoire et Esprit* (1950) 332, 391s.

Conexión con los problemas fundamentales del hombre

Es hora ya de preguntarse: ¿para qué sirve todo esto? ¿Qué se saca de aquí en limpio? ¿No se reduce todo, en última instancia, a juego de palabras? Al fondo de estas preguntas se perfila ya el tema de la salvación, que es el auténtico hilo conductor de nuestras reflexiones. En efecto, la pregunta del «para qué» en definitiva se refiere siempre a algo que acontece para el hombre y está por tanto abierto al problema de la salvación. Lo que de todo esto se desprende es, en primer lugar, una visión comunitaria de lo cristiano, que sustituye a la mentalidad individualista o meramente institucional. Desde este punto de vista se abrió camino la denominación de sacramento con que, en los años treinta, designaba Henri de Lubac a la Iglesia. Lubac estaba profundamente impresionado por el abandono de la fe, que ahora ya no se producía a remolque de una filosofía agnóstica, sino en nombre del humanismo, en nombre de la humanidad doliente, en nombre de la humanidad que pedía la comunidad y el servicio de todos. En las primeras páginas de su libro *Catolicismo. Las estructuras sociales del dogma,* había puesto una cita de Juan Giono que contenía, según Lubac, la más acerba crítica del camino cristiano: «¿He encontrado la alegría? ¡Ah, no!... Sólo mi alegría. Y esto es algo terriblemente diferente. La alegría de Jesús puede ser personal. Puede pertenecer a un solo hombre y salvarlo. Está en paz, tiene alegría, ahora y para siempre, pero en solitario... Si la miseria asedia mi puerta, no puedo tranquilizarme con el susurro del genio. Mi alegría sólo puede durar si es la alegría de todos. No puede cruzar entre batallas llevando una rosa en la mano»[11].

Esta concepción de un cristianismo en el que lo único que hay en juego es *mi* alma, en el que lo único que importa es *mi* justificación ante Dios, *mi* gracia santificadora, *mi* entrada en el cielo, es para Lubac la caricatura del cristianismo que ha hecho posible la ascensión del ateísmo en los siglos XIX y XX. La concepción de los sacramentos como medios de gracia que recibo a modo de medicina sobrenatural,

11. H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* París [5]1947, pág. 13. La primera edición, en francés, de esta obra de Lubac se remonta al año 1938. Para el conjunto de esta temática cf. la antes mencionada disertación de H. Schnackers; también H.U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk,* Einsiedeln 1976.

para asegurar, por así decirlo, mi salud eterna personal, es *la* concepción errónea por antonomasia del sacramento. Frente a esto, Lubac afirma que el cristianismo es, por su propia naturaleza, un misterio de unión y unificación. La esencia del pecado original es el desgarramiento en una individualidad que no conoce nada fuera de sí misma. La esencia de la salvación es la recomposición de la imagen de Dios rota en fragmentos, la unificación de la humanidad por el uno y en el uno que está por todos y en el que, según expresión de san Pablo (Gál 3,28), todos los hombres deberán hacerse uno: Jesucristo.

A partir de aquí, la palabra catolicismo es para Lubac la clave de todo su pensamiento teológico: ser cristiano es ser católico, es hallarse en camino hacia la unidad que todo lo abarca. La unión es redención, porque es la realización de nuestra relación con el Dios trino. Pero la unión con él está vinculada a nuestra propia unión y se lleva a cabo a través de ella. La centralización en lo católico, al parecer totalmente volcada hacia el interior, aparece así desde su impulso originario como apasionada dedicación al hombre actual y su afán de búsqueda. Cuando se proclama y se vive lo más íntimo del cristianismo, es cuando éste se muestra como respuesta y fuerza antagónica del motor del ateísmo humanista, es decir aquel humanismo que busca la unificación de la humanidad. Si no se pierde esto de vista, puede captarse en sus justos términos la intención del Vaticano II que en todas sus afirmaciones sobre la Iglesia se mueve exactamente en la dirección marcada por el pensamiento de Lubac. Lo que al Concilio le preocupaba no era que la Iglesia se mirara en su propio espejo, no la simple contemplación interior, sino el descubrimiento de la Iglesia como sacramento, como respuesta a la pregunta que ya nadie puede rehuir en nuestro siglo.

Tal vez sea buena cosa escuchar aquí y ahora las frases con las que Lubac abría, en 1938, la puerta hacia una nueva perspectiva: «Así como a Cristo se le puede llamar "sacramento de Dios", así la Iglesia es para nosotros el sacramento de Cristo, le representa con toda la primigenia fuerza que tiene esta palabra: nos concede su auténtica presencia... El católico no es sólo objeto de un poder, es también miembro de un cuerpo. Su dependencia jurídica respecto del primero tiene como objetivo su incorporación viviente en el segundo. De ahí que su sometimiento no sea renuncia. No sólo tiene el deber de obedecer las órdenes o plegarse a los consejos; más bien debe participar

en una vida, penetrar en un mundo de pensamientos y sentimientos...»[12]

De estas líneas podemos extraer una triple conclusión.

1) La denominación de la Iglesia como sacramento sale al paso de una concepción individualista de los sacramentos como medios de la gracia. Enseña a entender los sacramentos como realización vital de la Iglesia y, por ende, profundiza también la doctrina de la gracia: la gracia es siempre eclosión de la unidad. El sacramento, en cuanto acontecimiento litúrgico, es siempre realización comunitaria; el sacramento es, por así decirlo, la forma cristiana de la fiesta, la habilitación para la alegría que procede de la comunidad y del poder que esta comunidad tiene en custodia.

2) Al llamar a la Iglesia sacramento se profundiza y se clarifica el concepto de Iglesia y se da respuesta a la búsqueda de unidad de la humanidad de nuestro tiempo. La Iglesia no es organización externa de la fe sino que es por su propia esencia comunidad cúltica; allí es más Iglesia donde celebra la liturgia y hace presente el amor redentor de Jesucristo, que como amor libera a los hombres de su soledad y conduce comunitariamente los unos a los otros, en cuanto que los conduce a Dios.

3) El contenido positivo común a las dos afirmaciones precedentes se halla en el concepto *unio* o *unitas:* la unión con Dios es el contenido de la gracia, pero la consecuencia de esta unión es la unidad de los hombres entre sí.

El problema de la realización

Surge ahora una nueva dificultad. Puede, en efecto, objetarse: ¿No es todo esto muy irreal? ¿Tiene todo esto algo que ver con el desgarramiento real de la humanidad? A partir de estas reflexiones, una nueva generación ha efectuado, después del Concilio, la transformación de la teología de lo católico de Lubac en una teología política, que quiere utilizar lo cristiano como catalizador de la unificación política y que cree que sólo así se llega al terreno de las realidades prácticas[13]. Para esta corriente de pensamiento, la posición de

12. *Glauben aus der Liebe*, págs. 68s.

13. Sobre esto, M.J. Guillou - O. Clément - J. Bosc, *Évangile et révolution. Au coeur de notre crise spirituelle*, París 1968; en este volumen, 4,2: *Iglesia y mundo*.

Lubac, aceptada y profundizada por el Concilio, sólo puede considerarse como un primer peldaño en el enfrentamiento del cristianismo con el humanismo ateo. Se trataría, por lo demás, de un peldaño ciertamente necesario para poder llegar al núcleo del problema, pero que lógicamente tenía que culminar en el modelo mucho más realista de la teología política. Mantenerse en el esquema del Vaticano II sólo puede entenderse, por tanto, como un alto dentro de un movimiento lógico que no es capaz de reconocer el objetivo implícito en su propio planteamiento. Sería, por así decirlo, carecer de aquel segundo impulso que es el que verdaderamente realiza las cosas. A finales de los años sesenta esta lógica parecía ya casi inevitable. Pero, en el período transcurrido desde entonces, se han suscitado muchas dudas sobre sus repercusiones. Es preciso preguntarse por las razones en virtud de las cuales este camino lleva *inevitablemente* en una dirección falsa.

Podría verse una primera indicación en las palabras antes citadas de Orígenes. Recordemos que, según él, al misterio sólo puede vérsele cuando se vive el misterio. El acontecimiento de la comprensión del espíritu se identifica aquí necesariamente con la conversión. El hecho de que a muchos todo lo que no puede medirse con parámetros políticos y económicos les parezca inexistente y que, por consiguiente, debe renunciarse cada vez más al lenguaje propiamente teológico en beneficio del político, no tiene por qué achacarse en principio a la falta de contenido real de lo cristiano; puede también deberse a nuestra ceguera, que es incapaz de captar toda una dimensión de lo real porque hemos sucumbido a una progresiva y tosca barbarización de nuestra capacidad espiritual de ver las cosas. La tesis de que sin conversión, sin una transformación íntima de nuestro pensamiento y nuestro ser, no es posible ninguna auténtica reorientación de los unos a los otros, tiene, a mi entender, y ya desde el simple punto de vista humano, un alto grado de probabilidad. En efecto, que la barbarización no puede ser el camino hacia la humanización es algo que hasta a la mente más simple se le alcanza. Pero cuando al hombre se le cierra todo camino hacia el interior, toda purificación de sí, y en lugar de ello sólo se avivan su envidia y su codicia, la barbarie se convierte en método. Y aquí se echa ya de ver algo inesperado: el movimiento hacia el interior y el que lleva hacia los otros no son, bien entendido, contradictorios, sino que más bien se estimulan y se condicionan entre sí. Sólo cuando los hombres pueden llegar al auténtico contacto interior, pueden también ser realmente

uno de cara al exterior. Pero si en su interior son mutuamente impenetrables, entonces las aproximaciones exteriores sólo serán acumulación de potencial agresivo. La Biblia ha expresado plásticamente esta idea en el relato de la construcción de la torre de Babel: hasta la más poderosa alianza de conocimientos técnicos se transforma en la más profunda incapacidad de comunicación humana. Y también contemplado desde la estructuración interna del proceso es este resultado absolutamente lógico. Donde cada hombre quiere hacerse Dios, es decir, tan adulto y tan libre que no deba nada a nadie, sino que se determina total y absolutamente por sí mismo, todo otro hombre se le convierte en un anti-dios y la comunicación mutua es contradictoria en sí misma.

Pero también podemos considerar el problema desde el lado opuesto y preguntarnos: ¿Qué es lo que provoca la desdicha del hombre? En primer lugar, su desamparo, los peligros que penden sobre su cabeza; las limitaciones que le oprimen; la falta de libertad que le coarta; el dolor que acibara su existencia. Pero lo que, en definitiva, hay al fondo de todas estas cosas es el vacío de sentido de una existencia que ni se basta a sí misma ni está a disposición de ninguna otra a partir de la cual sería necesaria, insustituible, importante. Y así, podemos también decir que el núcleo de nuestra desdicha se halla en la soledad, en el no ser amado, en el hecho de que mi existencia no es aceptada por un amor que la hace necesaria y que tiene fortaleza suficiente para justificarla a través del dolor y de todas las restantes limitaciones. Tal vez una frase de *El pabellón del cáncer* de Soljenitsin ayude a poner más en claro el tema que nos ocupa: «¿Qué es lo que martilleamos sin descanso a los hombres a lo largo de toda su vida? ¡Tú eres una parte de la colectividad! Y esto es cierto, mientras viven. Pero cuando llega la muerte, son separados de la colectividad. Todo hombre puede pertenecer a la colectividad, pero tiene que morirse solo. Y el cáncer le ataca a él solo, no a toda la colectividad. "¡Eso es usted!", y señalaba rudamente con el dedo a Rosanov. "¡Confiese qué es lo que más terror le inspira en este momento! ¡La muerte! ¿Y de qué es de lo que no quiere hablar por nada del mundo, de puro miedo? ¡De la muerte! ¿Y qué es todo ello? ¡Hipocresía!"»[14]

14. A. Soljenitsin, *El pabellón del cáncer*, primera parte, cap. 11; cf. H. W. Krumwiese, *Absolute Normen und die Individualisierung der Ethik in der Moderne*, en W. Oelmüller (dir.), *Fortschritt wohin?*, Düsseldorf 1972, págs. 42-62, especialmente 56.

Si antes parecía que no recorría el camino hasta el final, que no pasaba del terreno de la teoría a la práctica, quien no daba el paso desde la idea de catolicismo de Lubac a la lucha de clases, ahora es preciso señalar que no recorre en su totalidad el camino del problema de la comunidad y no es realmente práctico quien no se enfrenta con el problema de la muerte, del sufrimiento, quien no tropieza con los límites de la colectividad allí donde la comunidad sería realmente importante y comenzaría realmente, es decir, allí donde ya no se trata del hacer sino del ser, de mí mismo. No hay aquí un retorno al individualismo, sino que significa simplemente que se han descubierto las condiciones sin las que la colectividad es simple hipocresía y dictadura impuesta desde fuera, en vez de auténtica unión de los hombres. Lo necesario sería, pues, una comunión que va más allá de la colectividad; una unidad que llega hasta la profundidad del ser humano y que aguanta también en la muerte. La unidad humana, tal como la pide el ser del hombre, tiene que responder a la pregunta de la muerte y hallar en ella su más profunda confirmación. Por esta razón, intenta el hombre ir más allá de los límites del amor interhumano y convertir su amor en auténtica promesa por el procedimiento de identificarse con el poder de la historia: en torno a esto, nada menos, giran los actuales movimientos de liberación. Pero ¿puede el hombre identificarse con este poder —digámoslo sin disimulo—, con Dios? No. Y por eso tales movimientos se reducen a ser, en el mejor de los casos, unos primeros pasos bien intencionados que no hacen sino precipitar al hombre en su tragedia. El hombre no puede identificarse con Dios, pero Dios sí puede identificarse con el hombre: éste es el contenido de la comunión que se nos ofrece en la eucaristía. Y toda comunión que no llegue hasta aquí se queda demasiado corta[15].

Sólo ahora hemos conseguido profundizar hasta el núcleo más íntimo del concepto de Iglesia y hemos llegado así hasta la más honda significación de lo que quiere decirse con la expresión de sacramento de la unidad. La Iglesia es comunión: es la comunicación de Dios con los hombres en Cristo y, por tanto, de los hombres entre sí; y así es sacramento, signo e instrumento de la salvación. La Iglesia es celebración de la eucaristía y la eucaristía es Iglesia. No es que marchen

---

15. K. Lehmann - J. Ratzinger, *Mit der Kirche leben*, Friburgo 1977, págs. 29-35.

juntas, es que son lo mismo. A partir de aquí, se hace luz sobre todo lo demás. La eucaristía es el sacramento de Cristo y porque la Iglesia es eucaristía, por eso mismo es sacramento con el que todos los demás sacramentos se coordinan.

A partir de aquí deberían y podrían contestarse todas las preguntas concretas. Me contentaré aquí con una sola indicación. G. Philips, el principal autor del texto conciliar sobre la Iglesia, ha dicho, con toda razón, en su comentario, lo siguiente: «La Iglesia es, pues, el sacramento de la unión con Dios y, a partir de aquí, de la unión actual de los creyentes en un solo impulso de amor hacia él. Por tanto, esta Iglesia tiene la categoría de un signo para el género humano en su conjunto. Es cierto que su misión no consiste en trabajar directamente para el establecimiento de la paz mundial. Esta tarea de construir un orden mundial pacífico recae sobre los pueblos. Pero la unidad de la Iglesia... es una constante invitación a la realización de este ideal...»[16] «Así, pues, aunque un orden temporal unitario a nivel mundial y el establecimiento del reino de Dios universal por Jesucristo siguen siendo realidades estrictamente separadas, sólo un ciego puede negar que exista una interacción entre ambas»[17].

Esto es importante por dos razones: el sacramento llamado Iglesia no representa directamente la unidad mundana, ni la política de los hombres; el sacramento no sustituye a la política; la teocracia, bajo cualquiera de sus formas, es un error. Pero no es menos cierto que la unidad de la fe repercute hasta en lo más familiar y cotidiano y tiene capacidad significante también en el ámbito de lo provisional. En este contexto, me parece importante la peculiar contribución del evangelio de Juan a nuestro problema. Es interesante advertir que Juan habla poco de un amor humano genérico de los cristianos. Su pensamiento se mueve prioritariamente en categorías de fraternidad y expresa el amor cristiano según unas estructuras de fraternidad[18]. Se ha calificado esta actitud de «ética interior» y se la ha criticado como pérdida de universalidad. Hay aquí, sin duda, un peligro, frente al que se hacen necesarios algunos contrapuntos, tal como muestra la

16. Philips, *L'Église et son mystère...*, I 74.

17. Ibidem, 76.

18. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953, págs. 105s demuestra perfectamente, y en contra de las tesis de A. Nygren, *Eros und Agape*, I, Lund 1930, págs. 132ss, versión castellana: *Eros y agape*, Sagitario, Barcelona 1969, que Juan conoce también la dimensión universal del amor fraterno.

parábola del buen samaritano. Pero la visión joanea tiene su significado realista: sólo a través de la forma concreta y fraterna puede hacerse realidad el amor universal. Tal vez, incluso, aflore aquí, de la manera más inmediata y directa, la tarea práctica que se oculta al fondo de la palabra sacramento de la unidad: construir células de fraternidad a partir de la eucaristía, para ir haciendo Iglesia concreta y dar pasos, desde la libertad de la fe, hacia la unidad, hacia una unidad que disputa a la unidad tiránica impuesta desde fuera su pretensión de detentar el monopolio de lo práctico.

Y con esto llego ya al final. Dijimos al principio que de los dos conceptos clave eclesiológicos del Concilio —pueblo de Dios y sacramento— sólo el primero ha tenido resonancia pública en la Iglesia. Tal vez la palabra sacramento como denominación de la Iglesia quede circunscrita, por diversas razones, a la *lingua docta,* al lenguaje especializado de los teólogos. Pero si también el contenido de la palabra sigue siendo esotérico, entonces el concepto aislado de pueblo de Dios sólo sería una caricatura de la eclesiología conciliar. Norbert Lohfink ha mostrado cómo ya en el Antiguo Testamento «pueblo de Dios» no era una simple denominación del pueblo de Israel en cualquier situación, sino que se utilizaba exclusivamente para designarlo en el acto de ser interpelado por Dios y de la respuesta a esa llamada[19]. Y lo mismo acontece también en el Nuevo Testamento. En sí misma, la Iglesia no es un pueblo, sino una sociedad extremadamente heterogénea. El «no pueblo» sólo puede convertirse en pueblo en virtud de aquello que la unifica desde arriba y desde el interior: por obra de la comunión con Cristo. Sin esta mediación cristológica, la autodenominación de pueblo de Dios es arrogancia, si no ya incluso blasfemia. Y así, una de las tareas hoy decisivas en la elaboración y estudio de la herencia conciliar consiste en explorar de nuevo el carácter sacramental de la Iglesia y, de este modo, abrir los ojos a aquello que es lo verdaderamente importante: la unión con Dios, que es condición de la unidad y la libertad de los hombres.

---

19. N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks «Am Jahwe»*, en H.W. Wolff (dir.), *Probleme historischer Theologie. G. v. Rad zum 70. Geburtstag*, Munich 1971, págs. 275-305.

Sección 2

Estructuras, contenidos y actitudes

1.1.2.1. La fe como conversión. Metanoia

Introducción: el problema

Cuando se pretende traducir la palabra *metanoia,* saltan al instante las incertidumbres. Aparece, como solución posible, todo un cúmulo de vocablos: cambio de mente o de mentalidad, conversión, arrepentimiento, penitencia, confesión. Pero ninguno de ellos agota el contenido total de la significación originaria. Conversión es el que más se aproxima al carácter radical de la realidad aquí expresada, a saber, al proceso que abarca a la existencia entera y la afecta totalmente, es decir, definitivamente, en la totalidad de su extensión temporal. Se trata, pues, de un proceso que implica algo más que un acto —aislado o repetible— del pensamiento, de los sentimientos o de la voluntad. Tal vez la dificultad de la traducción lingüística radique también en que se ha convertido ya en algo extraño para nosotros la realidad expresada, que sólo se nos muestra ya en momentos dispersos e individualizados, pero no como totalidad omnicomprensiva. E incluso respecto de estos momentos dispersos que aún llegamos a percibir, se da una curiosa extrañeza. Cierto que hoy ya apenas si hay quien suscriba la afirmación de Nietzsche de que «el "pecado" es un sentimiento y una invención judíos y que, contemplado sobre este telón de fondo... el cristianismo se empeñó en la tarea de "judaizar" a todo el mundo. Donde más profundamente se advierte hasta qué punto lo logró en Europa es el grado de distanciamiento que la Antigüedad griega —un mundo carente del sentimiento de pecado— tiene respecto de nuestra sensibilidad... "Sólo si te *arrepientes* Dios se apiada de ti", es, para un griego, mofa y escándalo...»[1]

Pero aunque, por razones bien comprensibles, se ha abandonado ya este menosprecio de la idea de pecado y arrepentimiento como invención judía, sigue prevaleciendo hoy día con fuerza incontras-

1. *Die fröhliche Wissenschaft (La Gaya Ciencia)* II, 135.

table el sentimiento fundamental que la determina. Permítaseme aducir en este contexto otra afirmación de Nietzsche, que muy bien podrían suscribir muchos teólogos modernos: «En toda la psicología del "Evangelio" falta el concepto de culpa y castigo..., queda suprimido el "pecado", todo tipo de relación de distancia entre Dios y el hombre, y en esto cabalmente consiste la "Buena Nueva"»[2].

El intento de conferir al cristianismo una nueva fuerza de atracción a base de situarlo en una relación indiscriminadamente positiva respecto del mundo, más aún, a base de describirlo como una conversión al mundo, es una actitud acorde con nuestros sentimientos existenciales y, en consecuencia, se está difundiendo cada vez más. Cierta falsa angustia de pecado, surgida de una teología moral de miras estrechas y no raras veces cultivada y difundida por los pastores de almas, se toma hoy la venganza y hace que para muchos el cristianismo del pasado aparezca como tormento, que ponía a los hombres en permanente conflicto consigo mismos, en lugar de liberarlos para una cooperación abierta y valerosa con todas las personas de buena voluntad. Casi podría afirmarse que las palabras pecado, arrepentimiento, penitencia, pertenecen ya a los nuevos tabúes con los que la conciencia moderna se protege frente al poder de aquellos oscuros problemas peligrosos para su autosuficiente pragmatismo.

Es cierto que en los tres o cuatro últimos años ha cambiado mucho el panorama, también en estos puntos. Aquel progresismo excesivamente ingenuo de los primeros años postconciliares, que se entregaba de lleno a la solidaridad de todo lo moderno y prometedor de progreso y, con el abnegado afán del discípulo modelo, intentaba demostrar la compatibilidad de lo cristiano con todo lo moderno y exponer la lealtad de los cristianos respecto de las tendencias de la vida actual, aquel progresismo ha incurrido ya en la sospecha de ser tan sólo una apoteosis de la burguesía postcapitalista, a la que presta un destello religioso, en vez de demolerla bajo sus ataques críticos. Aquí un demonio relativamente pequeño y modesto ha sido sustituido por otros siete peores que han entrado tras él. Pero la desilusión puede ser saludable. En efecto, a la cruda luz de los relámpagos de la tempestad descrita con esta crítica, se advierte ya con irrebatible claridad que la existencia del hombre y su mundo no pueden entregarse tan pacífica y amistosamente al progreso que baste ya simplemente con

2. *Der Antichrist* 33.

convertirse a este mundo, sino que para servirlo es preciso criticarlo, es preciso cambiarlo.

Un cristianismo que considera que su misión se reduce a mostrar una piedad a la altura de los tiempos no tiene nada que decir y no significa nada. Puede tranquilamente hacer mutis por el foro. Quienes hoy viven en el mundo con ánimo vigilante, quienes conocen sus contradicciones y sus tendencias destructoras —desde la autodisolución de la técnica mediante la destrucción del medio ambiente hasta la autodisolución de la sociedad en problemas racistas y clasistas—, éstos no esperan confirmaciones cristianas, sino la sal profética que quema, abrasa, acusa y cambia. Y con esto entra dentro del campo de visión un aspecto fundamental de la *metanoia*, porque ésta pide el cambio del hombre, para que se salve. Lo que salva al cristianismo no es la ideología de la adaptación, que sigue actuando también allí donde con amistoso celo o con tardío valor se critican instituciones que, de todas formas, eran ya impotentes y se habían convertido en blanco de ataques ante la opinión pública (con lo que, por lo demás, caen de nuevo en el modelo apostólico: 1Cor 4,13)[3]. Lo que le puede ayudar es sólo el valor profético para hacer oír, de forma resuelta e inconfundible, su propia voz, justamente en esta hora.

Si comienza a reaparecer aquí ante la mirada el componente social y público de la *metanoia*, no faltan tampoco indicios que dan nueva vigencia a la necesidad irremediable de la conversión y de sus signos visibles en los individuos concretos. En los aledaños del cristianismo protestante, Frank Buchmann ha descubierto de nuevo para el movimiento por él fundado del rearme moral, la necesidad de la confesión como acto de liberación, de renovación, de alejamiento del pasado y del destructor encerrarse en sí mismo de la culpa. En el ámbito de lo secular, la psicoterapia ha tropezado a su modo con el hecho de que una culpa no dominada escinde al hombre, lo destruye, primero espiritualmente y, al fin, también corporalmente, y que no hay dominio sin el «enfrente» que libera y eleva hasta la esfera del conocimiento consciente aquello reprimido, que supuraba desde el interior. El creciente número de estos confesores seglares debería hacer ver hasta a los ciegos que el pecado no es una invención judía, sino una carga de todo ser humano. La auténtica carga de la que han de ser liberados quienes desean y deben ser libres.

---

3. H.U. v. Balthasar, *Klarstellungen*, Friburgo 1971, págs. 94-99.

La significación básica de metanoia *en la Biblia*

Ante estos aspectos profanos parciales del comportamiento básico de la *metanoia*, que aparecen ahora por doquier ante nuestros ojos, se plantea con urgencia la pregunta de qué es propiamente la *metanoia* cristiana. Ya hemos visto cómo para Nietzsche el pecado y el arrepentimiento eran cosas típicamente judías, a las que él contraponía el noble espíritu de los griegos, que descubrían la belleza hasta en la impiedad y consideraban ridículo el arrepentimiento. Pero la tragedia griega, que él aduce como prueba, demuestra, a la luz de un análisis más atento, exactamente lo contrario: el escalofrío ante el poder de la maldición, que ni siquiera los dioses pueden evitar[4]. Basta con echar una mirada a la historia de la religión para advertir hasta qué punto está dominada por el tema del pecado y de la expiación y qué abstrusos y a menudo también funestos intentos han acometido los hombres para purificarse de este opresor sentimiento de culpa, sin poder, en realidad, llegar a liberarse de él.

Para no perder de vista lo peculiar de la *metanoia* bíblica, séanos permitido hacer un par de pequeñas anotaciones. En el griego clásico y helenista, la palabra *metanoia* no adquirió un perfil claro y definido. El verbo μετανοεῖν significa «observar a continuación, cambiar de opinión, lamentar una cosa, sentir remordimiento, arrepentirse». Por consiguiente, el sustantivo contiene los significados de «cambio de opinión, pesar, arrepentimiento». «Con la palabra μετάνοια el mundo griego no se refiere a un cambio de toda la actitud ética, a una modificación profunda de la orientación existencial, a una conversión que marca y determina a partir de entonces la conducta total. El griego puede μετανοεῖν *in actu* de un pecado, ante sí y ante los dioses... pero no conoce una μετάνοια como penitencia o conversión, en el sentido del Antiguo y del Nuevo Testamento»[5]. Los actos concretos de la *metanoia* son sólo actos individuales de pesar y arrepentimiento; pero no confluyen para configurar un todo, el cambio global y permanente de la existencia total hacia un nuevo camino: la

---

4. Cf., por ejemplo, los penetrantes análisis de G. Murray, *Euripides and his Age*, Oxford ²1946; H.U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III,1, Einsiedeln 1965, págs. 94-142.

5. J. Behm, μετανοέω, μετάνοια, en *Theol. Wörterbuch z. N.T.* (ThWNT) 972-1004, cita en 975s; para la significación de la palabra, especialmente 972-975.

metanoia se queda en arrepentimiento, sin llegar a la conversión. No se advierte que la existencia entera requiere, *como* un todo, una única conversión para llegar a ser sí misma. Tal vez podría decirse que está actuando aquí, tácitamente, la diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo: el ser que está orientado hacia múltiples poderes divinos, intenta afirmarse en su confusión y enfrentamiento, pero sigue siendo juguete de los poderes dominantes, mientras que el Dios único se convierte en el camino único que pone a los hombres ante el sí o el no, ante la conversión o la diversión, que concentra su existencia en una única llamada.

Se abre paso aquí una objeción que, al mismo tiempo, puede hacer más luz sobre lo que se ha venido exponiendo. Podría, en efecto, decirse que la argumentación anterior sólo es válida mientras se atenga exclusivamente al campo de significaciones de μετάνοια-μετανοεῖν, pero que pierde toda su capacidad demostrativa en cuanto se introduce la palabra con que el idioma griego designa la conversión, esto es, ἐπιστροφή-ἐπιστρέφειν (totalmente de acuerdo con el sentido que los LXX dan casi siempre a esta palabra para traducir el hebreo šûb)[6]. Στρέφειν designa en Platón el movimiento circular, es decir, el movimiento perfecto propio de los dioses, del cielo y del cosmos. El círculo, que fue inicialmente un signo cósmico, pasó a ser también un símbolo existencial: el signo de la vuelta de la existencia a sí misma. A partir de este origen, en la Stoa y en el neoplatonismo ἐπιστροφή significa la vuelta de lo real hacia la unidad, la inserción en el gran círculo del cosmos, en el postulado ético central[7]. Se ha llegado así a la convicción de que para encontrarse verdaderamente a sí mismo, el hombre, en su totalidad, necesita del movimiento global de la conversión y la vuelta hacia sí que le incita, como tarea permanente, a la conversión, a concentrar su vida de la dispersión en el exterior hacia

---

6. Behm, 985ss. Behm no presta atención a la importancia de este nuevo aspecto, ya que su exposición se centra exclusivamente en los esquemas contrapuestos bíblico-griego, legal-profético, cúltico-religioso (entendido en sentido personal). En consecuencia, aunque este autor ofrece un material muy abundante, sus valoraciones y el ordenamiento de los fenómenos son discutibles. P. Hoffmann se limita a admitir el esquema general del artículo de Behm para su trabajo *Umkehr* (conversión), en H. Fries, *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, Munich 1963, págs. 719-724; versión castellana: *Conceptos fundamentales de la teología,* 2 vols., Cristiandad, Madrid ^{2}1982.

7. Cf. los ponderados análisis de P. Hadot, *Conversio,* en J. Ritter, *Hist. Wörterbuch der Philosophie* I, Stuttgart 1971, págs. 1033-1036.

el recogimiento interior, donde habita la verdad. A mi entender, no es necesario que, debido a una falsa preocupación por la originalidad de la Biblia o a un ingenuo enfrentamiento entre el pensamiento griego y el bíblico, haya que negar que aquí el pensamiento filosófico se ha puesto en camino hacia la fe cristiana y haya aportado una fórmula gracias a la cual los padres de la Iglesia pudieron expresar la profundidad ontológica del proceso histórico de la conversión cristiana. Digamos, pues, con absoluta tranquilidad: aquí hay una aproximación.

Pero debemos añadir que con esta alusión a la vuelta del hombre hacia sí mismo no se ha expresado aún la medida y el alcance total de la conversión pedida por la Biblia. En efecto, el griego ἐπιστροφή se vuelve hacia el interior, hacia aquel hondón más profundo del hombre que es uno y todo al mismo tiempo. Es idealista: si el hombre profundiza lo bastante, tropezará con la divinidad que hay en él mismo. La fe de la Biblia es más exigente, más radical. No critica sólo al hombre exterior. Sabe que su amenaza puede proceder también de la arrogancia del espíritu, del interior del hombre, de las profundidades de su ser. No critica a la mitad del hombre, sino al hombre entero. Y la salvación no procede sólo del interior, porque justamente ese interior puede ser convulsivo, despótico, egoísta, malo. «Lo que procede del interior, eso es lo que hace impuro al hombre» (Mc 7, 20). Lo que salva no es simplemente la vuelta hacia sí, sino más bien el apartamento de sí hacia el Dios que llama. El hombre no se halla dependiente y referido a la profundidad última de su yo, sino del Dios que penetra desde el exterior, del tú que irrumpe en él y precisamente así le redime. De ahí que *metanoia* signifique lo mismo que obediencia y fe; de ahí que se inserte en el entramado de la realidad de la alianza; de ahí que esté referida a la comunidad de aquellos que han sido llamados a recorrer el mismo camino: donde se cree en el Dios personal, horizontalidad y verticalidad, interioridad y servicio no son actitudes definitivamente opuestas. Por ello, se advierte claramente al mismo tiempo que la *metanoia* no presenta una actitud cristiana cualquiera, sino el acto cristiano fundamental, aunque ciertamente entendido desde un aspecto concreto: desde la modificación, el cambio, el hacerse otro, nuevo y diferente. Para hacerse cristiano, el hombre tiene que cambiar, no de un lugar a otro, sino sin la menor reserva hasta el último fundamento de su ser.

Cambio y fidelidad

Llegamos aquí a un punto de la máxima importancia, también y precisamente para la conciencia moderna. Los conceptos de «cambio» y de «progreso» están hoy aureolados por un nimbo poco menos que religioso. Sólo a través del cambio llega la salvación. Etiquetar a un hombre de «conservador» equivale casi a una excomunión social, porque en el lenguaje actual significa tacharle de opuesto al progreso, cerrado a lo nuevo y, por ende, defensor de lo antiguo, del oscurantismo, de lo esclavizador, un enemigo de la dicha y del bienestar que se esperan del cambio.

¿Insinúa la *metanoia* algo en esta misma dirección? Cuando el cristianismo, que descansa sobre el acto fundamental de la *metanoia*, hizo su aparición en la historia, ¿fue en definitiva un esfuerzo total por el cambio parecido al que ahora se postula, pero que más tarde se solidificó y paralizó como la lava, que de fuego ardiente se convierte en dura piedra? ¿Qué relación existe entre la disposición al cambio cristiano implicada en la *metanoia* y la moderna voluntad de cambio? Dietrich von Hildebrand, hoy, por desgracia, ya conocido sólo por su *Caballo de Troya*[8], escribió en una obra temprana de antes de la guerra un tratado, todavía en la actualidad digno de mención, sobre la disposición cristiana al cambio[9]. Este libro puede leerse en parte como tácita justificación de su conversión al catolicismo, como apología de aquel gran cambio de su vida que muchos se negaron a comprender y criticaban como infidelidad, como apostasía de la fe de los padres. En su apasionada defensa de la disposición al cambio radical que él expone en la situación descrita, resuena al mismo tiempo con claridad su no a aquel culto al movimiento cuya prepotencia le obligó a publicar el libro bajo pseudónimo y le forzó más tarde a abandonar el continente europeo. En mi opinión, raras veces se ha expresado la unidad interna de cambio radical y radical fidelidad a que hace referencia la *metanoia* con tanta precisión y exactitud como en este ensayo, que fue escrito a un mismo tiempo como apología de un cambio llevado hasta sus últimas consecuencias y como oposición

8. *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Ratisbona ⁴1968; versión castellana: *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*, Fax, Madrid ⁴1972.

9. D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Einsiedeln ³1950, págs. 11-29.

al «movimiento» cuya revolución prometía la salvación del mundo pero que finalizó en un terror y una destrucción sin parangón en la historia.

Quisiera sintetizar aquí, y en relación con nuestro problema, las afirmaciones esenciales de Hildebrand y destacar su fundamento bíblico con alguna mayor claridad que la que aparece en su autor. El elemento característico de la disposición cristiana al cambio sería, pues, en primer término, su ilimitación, su radicalidad, que alcanza hasta los cimientos últimos. En esto se diferencia de la actitud de los idealistas éticos: estos últimos quieren cambiar, quieren corregir algunos puntos concretos, pero no se cuestionan a sí mismos en la totalidad de su ser. Por supuesto, también al cristiano le resulta muy tentadora la idea de atenerse a una actitud dispuesta a aceptar cambios limitados, con múltiples reservas, en virtud de las cuales no pocas veces se excluye del cambio precisamente aquello que más lo necesitaba. «Se mantienen, con tranquila y segura conciencia, en la personal afirmación de sí mismos, no se sienten obligados, por ejemplo, a amar a sus enemigos. Permiten que su orgullo se explaye dentro de ciertos límites y consideran que están en su pleno derecho cuando rechazan, con natural reacción, todas las humillaciones. Reclaman, como cosa evidente, ser respetados en el mundo, no quieren pasar por los "necios de Cristo", conceden al qué dirán humano, dentro de ciertos límites, algún derecho, quieren ser tenidos en estima también a los ojos del mundo. No están preparados para la ruptura total con el mundo y sus normas. Se atienen a numerosos convencionalismos y no sienten la menor dificultad en dejar correr muchas cosas, dentro de ciertos límites»[10].

La *metanoia* sigue siendo asunto de una ética particular, no llega a ser genuinamente cristiana. Pero cuando se piensa que el ser cristiano depende de que se produzca verdaderamente la *metanoia cristiana*, en el sentido en que la entendieron la proclamación de los profetas y la predicación de Jesús, entonces es claro que esta *metanoia* dimidiada es la razón última de la crisis del cristianismo actual. «Quieren ser tenidos en estima también a los ojos del mundo. No están preparados para la ruptura total con el mundo.» Este mirar de reojo y apetecer la aprobación de los otros corrompe hoy a la Iglesia como la corrompió en el pasado, pero tal vez más hoy en día, porque

10. Pág. 14.

los otros cuentan con más medios que antes para ejercer sus presiones. No puede negarse, por desgracia, que hay también hombres de la Iglesia que toman hoy sus decisiones no sólo según los postulados de la fe en Jesucristo, sino también sopesando con mucha atención lo que se dirá y calculando si al actuar así podrán «salvar la cara». Justamente cuando alguien se ha ganado la fama de «progresista» es cuando se cae, con excesiva facilidad, prisionero de esta misma fama, que sólo en apariencia está al servicio de la libertad, pero que, en el fondo, lleva a la esclavitud de la vanidad y destruye la *metanoia*. La frase burlona e irónica de Wilhelm Busch debería transmitir un poco más de coraje a los cristianos para ofrecer, frente a la presión de las normas dominantes, más resistencia de la que muchas veces ofrecen:

> Cuando se tiene la fama perdida
> empieza la buena vida.

El valor para la ruptura da libertad, sólo este valor da libertad. Este valor de rompimiento tiene un nombre bíblico: *metanoia*. Y este es precisamente el valor que nos falta. «La disposición al cambio *sin reservas* es condición indispensable para recibir a Cristo en nuestra alma»[11]. He aquí una afirmación que debería hacernos temblar: es exactamente la exigencia profética del Bautista. Y sólo a través de él pasa el camino hacia Cristo.

La fluidez de la existencia necesaria para ello es, al mismo tiempo, el «polo opuesto... del culto a la volubilidad...»[12] La disposición al cambio orientado a Cristo no tiene nada que ver con la inconstancia de la caña que se inclina a todos los vientos; no tiene nada que ver con aquella indecisión existencial, con aquella fácil sugestionabilidad que se deja mover en todas las direcciones. Es, por el contrario, un «ser firme en Cristo», una «firmeza frente a todas las tendencias de cambio desde abajo y una suave receptividad respecto de todo cuanto debe marcarnos desde arriba»[13]. Con otras palabras: la *metanoia* cristiana es objetivamente idéntica a la *pistis* (fe, fidelidad), un cambio que no sólo no excluye la fidelidad, sino que la posibilita. Respecto del carácter irrevocable de la decisión fundamental cristiana, el Nuevo Testamento manifiesta una severidad que casi llega a parecernos terrible: «Es imposible que cuantos fueron una vez iluminados, gus-

11. Pág. 28. 12. Págs. 17s. 13. Pág. 17.

taron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, saborearon las buenas nuevas de Dios y los prodigios del mundo futuro, y a pesar de eso cayeron, se renueven otra vez mediante la penitencia, pues crucificaron por su parte de nuevo al Hijo de Dios y le exponen a pública infamia» (Heb 6,4ss).

Quien se convierte de su conversión retrocede en vez de avanzar. Cuando se ha descubierto la dirección correcta, es decir la dirección de la verdad, se mantiene siempre como una dirección, como un camino; se mantiene como una meta y, por tanto, exige movimiento. Pero, en cuanto camino, ya no es mudable, porque apartarse, desviarse, cambiar de dirección ya no puede ser otra cosa sino alejarse de la verdad. Hildebrand llama, con razón, la atención sobre el hecho de que esta fidelidad a la dirección hacia la verdad, una vez que se la ha descubierto, es y debe seguir siendo algo fundamentalmente distinto del «conservatismo formal». Su permanencia se basa en la validez permanente de la verdad. «El mismo motivo que permite a lo continuo atenerse inconmoviblemente a la verdad le obliga también a permanecer abierto a toda nueva verdad»[14]. Y esto significa dos cosas: significa, en primer lugar, que quien ha abrazado el cristianismo no puede dejar ya, como cosa del pasado, la disposición al cambio, la *metanoia*, como si fuera algo que ya no tuviera nada que ver con él. Se mantiene en él el enfrentamiento de dos fuerzas gravitatorias: la gravitación del interés, del egoísmo, y la gravitación de la verdad, del amor. La primera es siempre una gravitación «natural», que describe, por así decirlo, el estado de la máxima probabilidad. La segunda sólo puede permanecer en él a condición de que se mueva constantemente contra la gravitación del interés y hacia la gravitación de la verdad, a condición de mantenerse siempre dispuesto al cambio en favor de esta verdad y estar preparado hasta el fin a renunciar a sí mismo y a dejarse remodelar en Cristo. En este sentido, no puede rechazarse la fluidez de la existencia: es necesario asumirla. Esto significa, al mismo tiempo, que la verdad es siempre una dirección, una meta, nunca una posesión definitiva. Cristo, que es la verdad, es en este mundo camino: porque es la verdad.

Empalma con esto una observación de tipo histórico-lingüístico: hasta donde alcanzan mis conocimientos, las palabras *proficere-profectus* (progresar, progreso) sólo en el cristianismo adquieren una sig-

14. Pág. 22.

nificación inequívocamente positiva y una clara configuración semántica. Y ello desde fechas muy tempranas[15]. Las oraciones del Misal Romano piden, con la mayor naturalidad, el progreso, el avance de lo cristiano. Vicente de Lerins analiza el progreso del conocimiento sobre la verdad de Dios. San Buenaventura acuñó la hermosa sentencia: *Christi opera non deficiunt sed proficiunt* (las obras de Cristo no son regresivas sino progresivas), justificando así el renacimiento del movimiento de las órdenes mendicantes frente al conservatismo del clero secular. El grano de mostaza de lo apostólico crece, a través de los tiempos, hasta alcanzar la plenitud de Cristo[16].

Mientras que la edad antigua estuvo marcada por el esquema circular de *status* de *progressio-regressus*[17], ahora, que ya se ha encontrado una dirección, puede darse «progreso»; más aún, sólo se da bajo estos supuestos. «Progreso» y «fidelidad» se condicionan mutuamente. Tal vez se me permitirá hacer aquí una comparación, tomada del ámbito de las relaciones humanas, para exponer esta idea de forma más concreta: ¿Quién crece de verdad, quién crece como hombre, quién progresa y camina hacia adelante, el *playboy*, que mariposea de un encuentro fugitivo a otro, y no tiene tiempo para descubrir de verdad un tú, o aquel otro que dice y mantiene su sí a otra persona, se mueve hacia adelante con ella y en este sí no cae en una especie de fosilización sino que aprende en él lentamente y con creciente profundidad a entregarse libremente al tú y a encontrar en él la libertad,

---

15. Respecto del vacilante desarrollo del campo de significaciones de la palabra «progreso», cf. M. Seckler, *Der Fortschrittsgedanke in der Theologie*, en: *Theologie im Wandel*, edit. por la Facultad de teología católica de Tubinga (bajo la dirección de J. Ratzinger - J. Neumann, Munich 1967), págs. 41-67, aquí especialmente págs. 42s. Una interesante y diferenciada exposición del problema (aunque sin investigaciones pormenorizadas sobre la historia de la palabra) en Kl. Thraede, *Fortschritt*, en: *Reallexikon f. Antike u. Christentum* VIII, 141-182; cf. también E. von Ivanka, *Die Wurzeln des Fortschrittsglaubens in Antike und Mittelalter*, en U. Schöndorfer, *Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren*, Graz 1966, págs. 13-23.

16. Buenaventura, *De tribus quaestionibus* 13, ed. Quaracchi VIII 336*b*. Respecto del esquema global de san Buenaventura, J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Munich 1959.

17. Así la fórmula de Mario Victorino, *Himnos* III, 71-73, aquí como reinterpretación teológica trinitaria de la fórmula del ser neoplatónica; cf. Hadot, op. cit., 1034s. Resulta, pues, patente, que la oposición entre el cristianismo y el mundo antiguo —que fue también, desde el principio, una implicación mutua— no puede reducirse a la simple contraposición de cíclico-lineal; cf. Thraede, op. cit., especialmente págs. 161s.

la verdad y el amor? Precisamente, para estar a la altura de un sí singular se requiere una constante disposición al cambio, tal que hace madurar a la persona. En estas dos formas de cambio aquí contrapuestas puede reconocerse claramente, a mi parecer, lo que hay de genuinamente cristiano en la disposición al cambio, frente al «culto a la movilidad».

Interioridad y comunidad

Una exposición completa de los aspectos básicos de la *metanoia* cristiana debe añadir, a continuación de la mutua implicación de cambio y fidelidad que he intentado explicar en las líneas anteriores, otras dos relaciones recíprocas: la implicación de intimidad y forma comunitaria. Y la implicación de don y tarea. Me contentaré con unas cuantas palabras sobre estos temas. A cuanto se me alcanza, Behm sencillamente se equivoca cuando en su muy valioso artículo μετάνοια del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de las cuatro posibles significaciones («arrepentíos», «cambiad de mentalidad», «haced penitencia», «volveos, convertíos») de la exhortación de Jesús, sólo tiene por válida la última y descarta las otras como desviaciones hacia el legalismo[18]. Lo cierto es, más bien, que la exhortación abarca todo el espectro de significaciones, si bien todas ellas giran en torno a la idea de la conversión, como su polo. La radicalidad de la conversión cristiana pide su concreción como acontecimiento corpóreo y comunitario. Aquí tiene su fundamento el sacramento de la penitencia en cuanto forma eclesial y palpable de una conversión renovada, con los puntos focales de la penitencia real (ayuno-oración-limosna)[19] y de la confesión...

Don y tarea: el pequeño camino

La mutua implicación de don y tarea adquiere una claridad insuperable en la sentencia de Jesús: «Yo os aseguro: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt

18. IV, 994s y *passim*.
19. Sería interesante dar nueva y reforzada vigencia a esta tríada protocristiana, como prueba concreta de la penitencia en la Iglesia.

18,3). Behm comenta: «ser niño... significa ser pequeño, ser que necesita ayuda y está dispuesto a recibirla. Quien se convierte, se hace pequeño ante Dios..., preparado a que Dios actúe en él. Los hijos del Padre celestial, a quien Jesús ha anunciado..., son, frente a él, simples receptores. Él les da lo que ellos mismos no pueden darse... Esto es aplicable también a la μετάνοια. Es un don de Dios, pero no por eso deja de ser también exigencia vinculante»[20]. Este sencillo centro de la *metanoia*, que se refiere no a exageraciones heroicas sino a la cotidiana paciencia con Dios, y de Dios con nosotros, ha sido vivido, con singular amabilidad, a finales del pasado siglo, por santa Teresita de Lisieux: En lugar de una imagen de la santidad que pone la mirada en las virtudes heroicas, ignorando así la auténtica dimensión de lo cristiano, Teresita se propuso «el pequeño camino», el diario recibir de él y el cotidiano acercarse a él. En sus diarios, Ida Friederike Görres ha afirmado que estaba cada vez más convencida de que santa Teresita estuvo muy lejos de ser un caso aislado; fue, según Ida, sólo el prototipo de todo un movimiento de pequeños santos que, a finales de siglo, sin conocerse los unos a los otros, surgieron silenciosamente en la Iglesia, como obedeciendo a una ley tácita, y recorrieron su propio camino. Y a continuación dice algunas cosas sobre el jesuita irlandés William Doyle, nacido el mismo año que santa Teresita y muerto en el frente de Ypres, en 1917. De él se han conservado palabras tan bellas como estas: «No creo que me fuera posible hallar en nada de lo que hago alimento para la vanidad y la soberbia... del mismo modo que el organillero no se hace figuraciones sobre la hermosa música que produce cuando hace girar el manubrio... Me siento avergonzado cuando me alaban... como se avergonzaría un piano si alguien le alabara por la bella música que surge de sus teclas»[21]. I.F. Görres observa aquí: «La celeste santidad en la Iglesia es ya un capítulo. Probablemente hay docenas de personas

---

20. ThWNT IV 998. Es hermosa (aunque no exenta de cierta unilateralidad) la interpretación que hace J. Jeremias del vers. Mt 18,3: «Hacerse de nuevo niños significa aprender a decir de nuevo *Abba*. Y, con esto, estamos en el centro de lo que se llama penitencia. Convertirse significa aprender a decir de nuevo *Abba*, poner la confianza total en el Padre celestial, volver a la casa y a los brazos del Padre... A fin de cuentas, penitencia no es otra cosa sino abandonarse a la gracia de Dios» (*Neutestamentliche Theologie* I, Gütersloh 1971, 154s; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca [3]1977).

21. I.F. Görres, *Zwischen den Zeiten*, Olten-Friburgo 1960, pág. 271.

así... en las que nadie repara»[22]. Y se pregunta, con cierta irritación, por qué «se hace tanto ruido»[23] a propósito de Teresita, cuando hay tantos como ella. «Pero evidentemente, los hombres aceptan mejor estas cosas cuando proceden de una linda y sonriente jovencita, con rosas y velos. Merece la pena preguntarse, si Teresita habría despertado el mismo eco poderoso en el caso de que hubiera sido irremediablemente fea, cheposa, por ejemplo, o bizca, o ya muy vieja»[24].

A mi parecer, tenemos hoy una especie de respuesta a esta pregunta. Y es una respuesta muy sorprendente. Pienso, en efecto, que todos hemos podido ser testigos de un santo de esta «ola»: Juan XXIII. Cuando se lee su *Diario,* la primera impresión es de desilusión y cuesta trabajo creer que este cultivador de una ascética seminarística pasada de moda y el gran papa de la renovación sean la misma persona. Pero sólo contemplando las dos cosas juntas, sólo viéndolas bien, puede captarse el conjunto. Este *Diario,* iniciado en una época en la que todavía vivía santa Teresita, es, en realidad, un «pequeño camino», no el camino de la grandeza[25]. Se abre con la piedad media de un seminarista italiano de aquella época, un poco *kitsch,* un poco estrecha, pero muy abierta hacia lo auténtico. Y precisamente al avanzar por este camino, por esta sencillez y esta paciencia de la diaria permanencia, que sólo puede conseguirse mediante la renovación, el cambio diario, al progresar por esta senda, es cuando se alcanza una sencillez espiritual definitiva que hace al hombre clarividente y que confiere a un anciano bajo y gordo una belleza que brota de una luz interior. Aquí todo es don y todo es confesión: *metanoia* que hace cristianos y forja santos. «Probablemente hay docenas de personas así», dice I.F. Görres. En realidad, todos deberíamos intentar unirnos a este grupo. Porque sólo entonces somos cristianos de verdad.

---

22. Ibidem, pág. 273.
23. Ibidem, pág. 270.
24. Ibidem, pág. 270.
25. El *Diario* comienza, significativamente, con una redacción personal, a cargo del seminarista Roncalli, de las «pequeñas reglas» que el director espiritual del seminario de Bérgamo había dado a sus teólogos. El editor (L. Capovilla) observa a este propósito: «Era un tema del que hablaba continuamente, también cuando ya era obispo y papa.» Juan XXIII, *Il giornale dell'anima e altri scritti di pietà,* Roma 1964; versión castellana: *Diario del alma,* Cristiandad, Madrid 1964.

1.1.2.2. La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo cristiano

¿Qué hace, propiamente hablando, un hombre cuando se decide a creer en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra? Tal vez el mejor modo de entender el contenido de esta decisión sea mencionar primero dos errores muy difundidos, en los que se pasa por alto la esencia de lo que esta fe quiere decir.

El primero de estos errores consiste en considerar el problema de Dios como algo puramente teórico que, en última instancia, en nada altera ni la marcha de mundo ni el rumbo de nuestras vidas. Respecto de estos problemas, la filosofía positivista dice que no son susceptibles ni de verificación ni de falsación, es decir, que no existe ninguna posibilidad de demostrar que son falsas o verdaderas, lo cual precisamente es prueba de que no tienen importancia práctica. En efecto, cuando algo es prácticamente indemostrable y tampoco se puede refutar, quiere ello decir que nada cambia en la convivencia humana, porque sea verdad o mentira. Estos problemas pueden dejarse de lado con absoluta tranquilidad[1]. La irrefutabilidad teórica se convierte así en señal de su insignificancia práctica. Lo que nada mueve, nada importa. Quien hoy considere a qué extrañas y contradictorias componendas ha llegado el cristianismo, quien advierta que tras haber sido utilizado para fines monárquicos y luego nacionalistas, hoy sólo aparece como una especie de apéndice al pensamiento marxista, podría sentirse tentado a considerar la fe de los cristianos como una ficticia medicina ineficaz, que puede utilizarse como se quiera, porque no tiene auténtico contenido.

Pero existe también la concesión diametralmente opuesta, según la cual la fe en Dios es sólo un medio de una determinada praxis social, se puede explicar totalmente desde esta praxis y, por lo demás, desaparece cuando esta praxis se extingue. La fe habría sido inventada para consolidar el dominio y para mantener a los hombres sometidos a los poderes establecidos. Aquellos que ven en el Dios de Israel un

---

1. Para la problemática del positivismo, cf. B. Casper, *Die Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewusstsein*, en J. Ratzinger, *Die Frage nach Gott*, Friburgo 1972, págs. 27-42; versión castellana: *Dios como problema*, Cristiandad, Madrid 1973. N. Schiffers, *Die Welt als Tatsache*, en J. Hüttenbügel, *Gott-Mensch-Universum*, Graz 1974, págs. 31-69.

principio revolucionario, están, en principio, de acuerdo con este planteamiento, sólo que identifican la idea de Dios con la praxis que consideran ser la correcta.

Un lector de la Biblia no puede abrigar la más mínima duda sobre el carácter práctico de la confesión del Dios omnipotente. Para la Biblia es claro que un mundo bajo la palabra de Dios es radicalmente distinto de un mundo sin Dios, más aún, que nada sigue igual cuando se prescinde de Dios y, a la inversa, que todo cambia cuando un hombre se vuelve a Dios. Así, por ejemplo, en la primera carta a los Tesalonicenses se les dice a los maridos, como de pasada y con absoluta naturalidad, que la relación con sus esposas debe caracterizarse por una santa reverencia y no «dominados por la pasión, como hacen los gentiles que no conocen a Dios» (4,3ss). El cambio que se produce al entrar Dios en el contexto de una vida llega, pues, hasta lo más íntimo y personal de las relaciones humanas. El desconocimiento de Dios, el ateísmo, se expresa, en concreto, en una falta de reverencia y respeto del hombre al hombre; conocer a Dios significa ver al hombre con ojos nuevos.

Esta misma idea aparece confirmada en otros textos en los que Pablo habla del ateísmo. En la carta a los Gálatas considera como repercusión típica del desconocimiento de Dios el sometimiento, la sujeción a los «elementos del mundo», ante los que el hombre cae en una suerte de relación de veneración y adoración que, en el fondo, es esclavitud, porque se basa en la falsedad. El cristiano puede mofarse de tales elementos como «deplorables» y «miserables», porque ha conocido la verdad y, por su medio, se ha liberado de la tiranía (4,8ss). En la carta a los Romanos, Pablo desarrolla esta misma idea: respecto de la filosofía pagana y de su relación con las religiones existentes, afirma que los pueblos mediterráneos habían reducido el conocimiento de Dios a sus aspectos puramente teóricos y que esta perversión los había hecho caer en perversidad. Al desterrar conscientemente de su vida práctica a aquel de quien sabían perfectamente que era el fundamento de todas las cosas, habían tergiversado por completo la realidad, habían perdido la orientación, no tenían ya una norma a la que atenerse, se habían hecho incapaces de distinguir lo bajo de lo noble, lo grande de lo mezquino y, por consiguiente, quedaban expuestos a todo tipo de perversión (1,18-32). No puede negársele una sorprendente actualidad a esta línea de pensamiento.

Si leemos ahora, para concluir, el pasaje central del Antiguo Tes-

tamento relativo a la fe en Dios, veremos confirmada la misma idea: la revelación del nombre de Dios (Éx 3) equivale a la revelación de la voluntad de Dios. A partir de ella cambia todo, no sólo en la vida de Moisés, sino también en la vida de su pueblo y, en definitiva, en la historia universal. Es significativo que aquí no se elabora un concepto de Dios, sino que se revela un nombre, es decir, no se da una concatenación de reflexiones teóricas con un determinado objetivo, sino que surge una relación que es comparable a la que se da entre las personas, pero que también la supera, porque cambia el fundamento mismo de la vida o, para decirlo con más exactitud, saca a la luz y permite invocar al fundamento de la vida hasta entonces oculto. Por eso el israelita llama al acto diariamente repetido de la confesión de fe aceptación del yugo del dominio de Dios: la recitación del credo es el acto por el que el creyente ocupa el puesto que le corresponde.

Aquí debe advertirse un aspecto que le resulta, sin duda, extraño a un pensamiento que quiere mantenerse neutral. Lo que quiero decir aparece muy bellamente en el primer plano en el antes mencionado pasaje de la carta a los Gálatas, allí donde Pablo recuerda a sus destinatarios su pasado ateo y luego añade: Pero ahora habéis conocido a Dios y os habéis corregido; o, por mejor decir, habéis sido conocidos por Dios (4,9). Cristaliza aquí una profunda experiencia; el conocimiento y la confesión de Dios en un proceso activo-pasivo, no una construcción de la razón, sea teórica o práctica; es el acto de ser alcanzado y afectado al que luego responden el pensamiento y la acción, pero al que también es posible negarse. Sólo desde aquí puede entenderse lo que se quiere decir cuando a Dios se le denomina «persona» y lo que significa la palabra «revelación».

En el conocimiento de Dios acontece también, y sobre todo, algo desde la otra parte: Dios no es un objeto pasivo, sino el fundamento activo de nuestro ser, el fundamento que se hace valer por sí mismo, que sondea y escudriña el centro más profundo de nuestro ser y que acaso no es escuchado precisamente porque el hombre vive con tanta facilidad lejos de su centro, lejos de sí mismo.

Al tropezar en el conocimiento de Dios con el elemento pasivo, hemos llegado a la vez a la raíz de los dos errores que se mencionaron al principio: ambos presuponen tan sólo conocimientos en los que el mismo hombre es activo. Conocen al hombre sólo como sujeto activo en el mundo y contemplan la realidad total sólo como un sistema de objetos inanimados que el hombre maneja. Aquí precisamente es

donde la fe le contradice; aquí puede empezarse a comprender qué actitud adopta la fe.

Pero no avancemos demasiado aprisa. Antes de dar nuevos pasos, intentemos comprender bien todo lo que hemos ido viendo hasta ahora. Es claro que la frase «creo en Dios Padre todopoderoso» está muy lejos de ser una fórmula teórica sin consecuencias. Sea válida o no, es una afirmación que modifica el mundo radicalmente. Se da un nuevo paso si prestamos atención a la fórmula con que Werner Heisenberg ha expresado esta idea en sus diálogos sobre la ciencia y la religión. Se advierte hoy una resonancia poco menos que profética cuando leemos lo que, según su relato, le dijo en 1927 el físico Wolfgang Pauli. Le manifestaba éste sus temores de que al hundimiento de las convicciones religiosas le siguiera, en breve plazo, el hundimiento de la ética hasta entonces en vigor y que «ocurrirían cosas tan terribles que apenas podemos ahora imaginar»[2]. Nadie podía en aquella fecha suponer que, antes de que pasara mucho tiempo, las burlas y mofas del Dios de Jesucristo, tachado de invención judía, convertirían en realidad lo hasta entonces inconcebible. En esta misma conversación se enfrenta Heisenberg, con gran decisión, con la pregunta que aún no ha obtenido respuesta en nuestras anteriores reflexiones: ¿Es tal vez «Dios» sólo función de una determinada praxis? Heisenberg cuenta que preguntó al gran físico danés Niels Bohr, si no habría que ver a Dios en el mismo orden de realidad en que se encuentran determinados números imaginarios en el ámbito de las matemáticas: aunque no existen como números naturales, sobre ellos descansan ramas enteras de las matemáticas, hasta el punto de que «*a posteriori* estos números "existen"... ¿Podría concebirse la palabra "existe" en religión también como una ascensión hacia un nivel de abstracción más alto? Esta ascensión tendría la misión de facilitarnos la comprensión de las interconexiones del universo, pero nada más»[3]. ¿Es Dios una especie de ficción moral para presentar de forma abstracta y comprensible conexiones espirituales? Ésta es nuestra pregunta.

---

2. W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, Munich 1969, pág. 118; versión castellana: *Diálogos sobre la física atómica*, Católica, Madrid 1972. Esta misma idea reaparece en otra afirmación del año 1952: «Si alguna vez llega a extinguirse totalmente la fuerza magnética que ha orientado a esta brújula..., temo que puedan ocurrir cosas muy espantosas, que irán aún más allá de los campos de concentración y de las bombas atómicas» (pág. 195).

3. Ibidem, pág. 126.

En este mismo contexto analiza Heisenberg otro aspecto de este mismo problema, a saber, el concepto de religión que habría defendido, entre otros, Max Planck. Este gran sabio distinguía netamente —siguiendo un esquema mental del siglo XIX— entre parte objetiva y parte subjetiva del universo. La primera se halla sometida a los métodos exactos de las ciencias naturales, mientras que la segunda descansa sobre las decisiones personales, que se hallan fuera del ámbito de las calificaciones de falso y verdadero. Entre estas decisiones subjetivas, de las que debe responder cada uno individualmente, entra, según Planck, el ámbito de la religión, sin necesidad de entrar en el universo objetivo de la ciencia. Heisenberg cuenta que en la conversación entre él y Pauli se puso pronto en claro que una separación tan completa entre ciencia y fe sólo podía ser «con seguridad, una especie de recurso de emergencia para un tiempo muy limitado»[4]. Separar la religión, la fe en Dios, de la verdad objetiva significa desconocer su más profunda esencia. «La religión se refiere a la verdad objetiva», dice Heisenberg que respondió Niels Bohr cuando le hizo esta pregunta; y añadió: «Pero, en mi opinión, toda esta división en parte objetiva y parte subjetiva del universo es demasiado forzada»[5].

No es necesario, para nuestro propósito, seguir viendo cómo, en su conversación con Heisenberg, Bohr superó, a partir de las ciencias naturales, la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo y procuró llegar a un punto de encuentro entre ambos. La cuestión nuclear que aquí nos interesa ha aflorado ya a la superficie: la fe en Dios no quiere presentar una unificación abstracta y ficticia de diversos esquemas de acción; quiere ser más que una convicción del sujeto, que se sitúa inmediatamente al lado de una objetividad vacía de Dios. Quiere justamente descubrir el núcleo, la raíz de lo objetivo, quiere hacer valer la reclamación de realidad objetiva. Y lo hace al conducir hacia aquel origen que une objeto y sujeto y que esclarece la relación de ambos.

Einstein ha aludido a que cabalmente la relación de objeto y sujeto es el mayor de todos los misterios o, con más exactitud, a que nuestro pensamiento, nuestros universos matemáticos, exclusivamente elaborados en el interior de nuestra conciencia, se adecúan a la realidad, a que nuestra conciencia está estructurada como la realidad y a la inversa. Y sobre este fundamento previo se apoya la totalidad de las

---

4. Ibidem, págs. 117s.
5. Ibidem, págs. 123ss; 126-130.

ciencias naturales[6]. Es algo que éstas dan por evidente, pero nada menos evidente que esta suposición. Esta adecuación significa, en efecto, que todo el ser tiene la índole o naturaleza de la conciencia; que en el pensamiento humano, en la subjetividad del hombre, se manifiesta aquello que objetivamente mueve al mundo. El mundo tiene en sí la índole o naturaleza de la conciencia. Lo subjetivo no es un elemento extraño a la realidad objetiva, sino que ésta es sí misma como un sujeto. Lo subjetivo es objetivo. Y a la inversa. Así lo expresa también el mismo lenguaje científico, que aquí, y en virtud de la presión de las cosas, es más claro de lo que a menudo advierten los mismos que lo utilizan. Veamos un ejemplo tomado de un ámbito totalmente diferente. Hasta los más acérrimos neodarwinistas, los que quieren excluir de la evolución el factor final y teleológico, para no incurrir ni en la más mínima sospecha de metafísica o de creencia en Dios, hablan con absoluta naturalidad de lo que «la naturaleza» hace para aprovechar las mejores oportunidades de triunfo en cada momento. Cuando se analizan los usos lingüísticos normales, se llega a la conclusión de que a la naturaleza se la reviste constantemente de atributos divinos, o acaso dicho con más rigor, que ha ocupado exactamente aquel puesto que el Antiguo Testamento asignaba a la Sabiduría. Es una magnitud que actúa conscientemente y de manera sumamente razonable. Por supuesto, si se hablara con los científicos de este tema, se apresurarían a explicar que aquí la palabra naturaleza es sólo una esquematización abstracta de múltiples elementos concretos, algo así como un número imaginario, que sirve para simplificar la formación de teorías y para hacerlas más comprensibles. Pero es preciso preguntarse con absoluta seriedad si quedaría algo sano de toda esta teoría si se prohibiera estrictamente recurrir a esta ficción y se impusiera, por tanto, su eliminación. La verdad es que, entonces, ya no quedaría en pie ninguna conexión lógica.

Josef Pieper ha explicado esta misma realidad desde otro punto de vista. Recuerda que, según Sartre, no puede haber una naturaleza de las cosas y del hombre porque entonces —siempre según Sartre— también tendría que haber Dios. Si la realidad misma no procede de una conciencia creadora, si no es realización de un proyecto, de una

---

6. Citado según J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, en L. Oeing-Hanhoff, *Thomas von Aquin 1274/1974*, Munich 1974, págs. 47-70, cita en pág. 50.

idea, entonces sólo puede ser una hechura, una imagen sin contornos fijos que se presta a todo uso arbitrario que se le quiera dar. Pero si hay en ella formas con sentido que preceden al hombre, entonces también hay un sentido al que agradecérselo. Para Sartre, la primera certeza firme y permanente es que no hay Dios; si, por consiguiente, no puede haber una naturaleza, esto significa que el hombre se halla condenado a una espantosa libertad: debe descubrir por sí mismo, sin norma ni orientación previa, qué quiere hacer consigo y con el mundo[7]. En este punto se advierte poco a poco de qué tipo es la alternativa ante la que sitúa a los hombres el primer artículo de la fe. Lo que aquí hay en juego es, si el hombre asume la realidad como puro y simple material o bien como expresión de un sentido que le afecta a él; de si encuentra o debe encontrar valores. Según sea la respuesta elegida, se está hablando de dos libertades totalmente distintas, de dos orientaciones existenciales absolutamente divergentes.

Tal vez ante estas reflexiones se abra paso por momentos en algunos la objeción de que todo cuanto se ha venido diciendo en las páginas anteriores no es, en definitiva, otra cosa sino estéril especulación en torno al Dios de los filósofos, pero que esto no lleva al Dios vivo, al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, al Padre de Jesucristo. En última instancia, la Biblia no habla de un orden central (como Heisenberg)[8], de la naturaleza y el ser (como la primitiva filosofía); todo esto sólo sería vaciamiento de la fe, que habla del Padre, de Jesucristo, del yo y el tú, de la relación personal del orante con el Dios de amor.

Objeciones de este tipo dan la impresión de ser piadosas, pero contienen juicios precipitados e ignoran la verdadera magnitud a la que la fe tiende. Tienen razón en cuanto que a Dios no se le puede asir y contrastar como a un objeto mensurable. Ciertamente no habría ninguna medición posible sin la cohesión espiritual del ser, esto es, sin el fundamento espiritual que vincula al que mide con lo medido. Pero justamente por eso, este fundamento no puede ser medido, sino que es anterior y precede a toda medida. La filosofía griega lo ha expresado de la siguiente manera: los fundamentos últimos de toda demostración, aquellos sobre los que se apoya el pensamiento, la ca-

7. J. Pieper ha aludido a este problema repetidas veces y con creciente insistencia, últimamente en el trabajo citado en la nota 6, especialmente pág. 50.

8. Op. cit., pág. 118; esta idea es el centro de interés del segundo diálogo (1952), págs. 291ss.

pacidad discursiva, no necesitan demostración, porque deben ser evidentes. Pero todos nosotros sabemos que lo evidente es algo muy especial. No se lo puede separar del lugar espiritual que acepta un hombre en su vida. Las más profundas percepciones humanas alcanzan al hombre en su totalidad. Es, pues, claro que este conocimiento tiene su propio modo. A Dios no se le puede contrastar como si fuera un objeto sujeto a medida. Aquí entra *también* un acto de humildad, pero no de una humildad raquítica, de vía estrecha, sino, por así decirlo, de una humildad esencial: de aceptar el hecho de que la razón propia es llamada e interpelada por la razón eterna. A esto se opone el anhelo de una autonomía que sería la única que inventa el mundo y que opone a la humildad cristiana del reconocimiento del ser la otra humildad —tan extraña— que denigra al ser y según la cual el hombre en sí es nada, un animal no del todo acabado, con el que de todas formas tal vez podamos hacer algo...

Quien separa en demasía al Dios de la fe del Dios de los filósofos, arrebata a la fe su objetividad y escinde de nuevo al objeto y al sujeto en dos universos diferentes. El acceso a Dios tiene, por supuesto, múltiples variantes. Los diálogos con sus amigos de que nos ha informado Heisenberg muestran cómo una mente que busca sinceramente descubre en la naturaleza, a través del espíritu, un orden central, que no sólo existe, sino que impulsa y, al impulsar, posee la fuerza del presente y es comparable al alma: el orden central puede hacérsenos presente como se hace presente el centro de una persona a otra. Puede salir a nuestro encuentro[9].

Para el que ha nacido y crecido en la tradición cristiana, el camino se inicia en el tú de la oración: sabe que puede hablar al Señor; que este Jesús no es una personalidad histórica del pasado sino que está siempre presente, por encima de los tiempos. Y sabe que en el Señor, con él y por él, puede hablar a aquel a quien Jesús llama «Padre». En Jesús ve al Padre. Ve, en efecto, que este Jesús vive de otra parte, que toda su existencia es intercambio con el otro del que recibe y al que devuelve. Ve que este Jesús es verdaderamente en su existencia total «Hijo», alguien que en lo más profundo de sí se recibe de otro y vive como recibido. En él está presente el fundamento oculto; en las acciones, palabras, vida y padecimientos de aquel que es verdaderamente Hijo se hace visible, audible, accesible este desconocido.

9. Ibidem, pág. 293.

El fundamento desconocido del ser se manifiesta como Padre[10]. El poderoso es como un Padre. Dios ya no aparece como el ente supremo o como el ser, sino como persona.

Y, sin embargo, la relación personal que aquí surge no es igual que las relaciones puramente interhumanas. Hay, en efecto, un empobrecimiento cuando se habla de la relación a Dios sólo dentro del esquema de la relación yo-tú. Hablar con Dios no significa dirigirse a un enfrente cualquiera que permanece frente a mí como otro tú; este hablar brota del fundamento de mi propio ser, sin el que el yo no sería nada. Y este fundamento de mi ser se identifica con el fundamento del ser en sí; más aún, él es el ser fuera del cual nada existe. Lo verdaderamente excitante es que este fundamento absoluto es al mismo tiempo relación. No menos que yo, que conozco, pienso, siento, amo, sino más que yo, de modo que sólo puedo conocer porque soy conocido, sólo puedo amar porque antes he sido amado.

El primer artículo del credo se refiere, pues, también a un conocimiento sumamente personal y, al mismo tiempo, sumamente objetivo: el descubrimiento de un tú que me da sentido, al que puedo confiarme incondicionalmente. Por consiguiente, este artículo no se formula a modo de frase neutra, sino como oración, como invocación personal: creo en Dios, creo en ti, me confío a ti. Allí donde Dios es verdaderamente conocido, no es una cosa de la que puede hablarse como de los números imaginarios o naturales, sino un tú, al que se habla porque primero nos ha hablado él. Puedo confiarme incondicionalmente a él porque él *es* incondicionalmente, porque su persona es el fundamento objetivo de todo lo real. Es posible confiar, es posible la confianza como realidad fundamentada en este mundo, porque el fundamento del ser es digno de confianza. Si no lo fuera, toda confianza concreta e individual sería farsa vacía o trágica ironía.

Al final de todas estas reflexiones, debemos plantearnos de nuevo las preguntas iniciales, en las que se encuentra también la objeción, cada vez más oprimente, del marxismo; según ella, Dios no sería sino el número imaginario de la clase dominante, en el que sintetizan de forma plástica su poder: una imagen del mundo que concluye en los

---

10. Esta idea se amplía más en la sección 1.2.1.1. *Fundamento antropológico del concepto de tradición.* Para lo que sigue, cf. mi *Einführung in das Christentum,* Munich [11]1974, págs. 48-53; versión castellana: *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca [4]1979.

conceptos de «Padre» y de «Omnipotencia» y que pide la adoración del Padre y de la omnipotencia, sería el credo de la opresión. Sólo la radical emancipación respecto del Padre y de la Omnipotencia puede traer la libertad.

La verdad es que, llegados aquí, deberíamos volver a recorrer todo el proceso mental que hemos venido exponiendo, pero ahora desde esta nueva perspectiva. Tal vez, sin embargo, baste con sustituir, en este estadio final, esta tarea por el recuerdo de una escena del *Agosto 1914* de Soljenitsin, que cuadra perfectamente con nuestra pregunta. Dos estudiantes rusos, entusiastas, como casi toda su generación, de las ideas socialrevolucionarias, entablan diálogo, en aquella situación excepcional del estallido patriótico, al comienzo de la guerra, en 1914, con un extraño sabio, al que pusieron el apodo «el Astrólogo». Para alejarlos de la vana ilusión de un orden social científicamente elaborado, el sabio intenta, con suma precaución, hacerles ver lo quimérico de una transformación del mundo mediante la razón revolucionaria: «¿Quién se atrevería a pensar que es capaz de inventar las instituciones ideales?... La petulancia es el primer síntoma de un desarrollo insuficiente. El que está poco desarrollado es petulante; el desarrollado profundamente se hace humilde.» Al final, tras varias réplicas y contrarréplicas, aparece la pregunta del joven: «¿No es la justicia suficiente principio para la construcción de la sociedad?» La respuesta es: «Sí... Pero tampoco en este caso la justicia nuestra, la que nosotros idearíamos para un cómodo paraíso terrestre. Sino la justicia cuyo espíritu existió antes de nosotros, sin nosotros y por sí mismo... ¡Y nosotros tenemos que *adivinarlo*!»[11]

Soljenitsin ha elegido con sumo cuidado los tipos de letra de los dos conceptos que desea contraponer. La palabra inventar aparece, con gran alarde tipográfico, en versalitas, mientras que *adivinar* figura, más humildemente, en cursiva. Lo último no es inventar, sino adivinar. Sin mencionar la palabra Dios, temeroso de aquel que, desde la periferia, tiene que ser llevado al centro («Los miraba; ¿no había ido demasiado lejos?»), el novelista expresa aquí, de una manera muy precisa, qué significa la adoración, qué es lo que quiere decir el primer artículo del credo. La tarea definitiva del hombre no es in-

---

11. A. Soljenitsin, *Agosto 1914*, citado según la traducción de José Laín Entralgo y Luis Abollado Vargas, Barral Editores, Barcelona 1972. La escena descrita corresponde al capítulo 42, págs. 429-447. Las citas en pág. 443 y 447.

ventar, sino adivinar, prestar atento oído a la justicia del creador, a la verdad misma de la creación. Sólo esto garantiza la libertad, porque sólo esto asegura aquel inviolable respeto del hombre al hombre, a la criatura de Dios, que es, según Pablo, distintivo de los que conocen a Dios. Esta tarea de adivinar, este aceptar la verdad del creador en su creación, esto es adoración. A esto nos estamos refiriendo, cuando decimos: Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.

1.1.2.3. La fe como confianza y alegría: evangelio

La historia del cristianismo comienza con la palabra χαῖρε, alégrate, que Lucas pone en el inicio del anuncio del nacimiento de Jesús que el ángel hace a María (Lc 1,28)[1]. Para Lucas, esta palabra que abre la historia de Jesús y, por ende, la de lo cristiano, implica una denominación programática de lo que el cristianismo es en virtud de su propia naturaleza. En la narración del nacimiento de Jesús repite con variaciones y reforzando aún más el acento este comienzo, cuando presenta al ángel diciendo a los pastores: «Os anuncio una gran alegría: χαρὰν μεγάλην. Aquí, la palabra «anunciar» contiene, de una manera muy peculiar, el acento de la alegría, del dar gozo, del bien, porque el griego emplea en este pasaje un vocablo pleno de contenido y destinado a dar nombre por excelencia al mensaje cristiano y a su expresión literaria fundamental: Εὐαγγελίζομαι, os traigo un *eu-angelion*, un mensaje bueno y alegre. Así, pues, toda la frase está formalmente transida del sentimiento de la alegría, del nuevo comienzo que todo lo debe reorientar.

La palabra *evangelium*, que significa «buena nueva», pertenece a los fragmentos de recuerdos que se conservan en todas las memorias como poso de la instrucción religiosa o de una predicación. Pero casi siempre comparamos con melancolía, si no ya con amargura, esta invitadora etiqueta con nuestra experiencia cristiana real y con la impresión que producen los cristianos, con la tristeza, los escrúpulos atormentadores, las angustias de espíritu que se nos presentan como la más cruda refutación de lo cristiano. El sentimiento de que el cris-

1. Cf. R. Laurentin, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte*, Stuttgart 1967, págs. 75s; ed. original: *Structure et théologie de Luc I-II*, París 1957; son también importantes los trabajos de S. Lyonnet citados en esta obra.

tianismo se opone a la alegría, la sensación de angustia y de insatisfacción es, sin duda, una de las razones del distanciamiento de la Iglesia, mucho más fuerte que todos los problemas teóricos que la fe tiene que solucionar en nuestros días.

Ha sido Friedrich Nietzsche quien ha dado su expresión más impresionante y enérgica a esta rebelión de los sentimientos: «No es el absurdo saldo total de la fábula, la urdimbre conceptual y la teología cristiana lo que nos afecta, podría ser mil veces más absurdo y no moveríamos ni un sólo dedo en su contra.» «Hasta ahora se ha atacado al cristianismo siempre de una manera falsa e inobjetiva. Mientras no se advierta que la moral del cristianismo es un crimen capital contra la vida, sus defensores tienen una tarea fácil. El problema de la mera "verdad" del cristianismo... es cuestión muy secundaria, mientras no se aborde la cuestión del valor de la moral cristiana»[2].

¿Qué aspecto presenta la rebelión contra la tabla de los valores cristianos? ¿En qué dirección se orienta? Dos pasajes podrán poner en claro el cambio por el que Nietzsche se interesa. «¿Cuál había sido hasta entonces el gran pecado sobre la tierra? ¿No había sido la palabra de aquel que dijo: "¡Ay de aquellos que ahora ríen!"?» El segundo pasaje dice: «En verdad: si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos (y Zaratustra señaló hacia lo alto con las manos). Nos hemos hecho hombres y queremos el reino de la tierra»[3].

Las mismas ideas aparecen en el joven Albert Camus, cuando en su trabajo para las oposiciones a la universidad de Argel, a la sentencia de Cristo: «Mi reino no es de este mundo», oponía la afirmación: *Notre royaume est de ce monde*, nuestro reino es de este mundo[4].

Llegamos, así, al nervio del problema: ¿No nos ha prohibido el cristianismo el árbol del medio del Paraíso y, por tanto, en definitiva, nos lo ha prohibido todo? La psiquiatría francesa acuñó, a finales del

---

2. Citado según H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, París 1944 (existen numerosas reimpresiones); versión castellana: *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid ²1967; Nietzsche, *Werke*, Leipzig 1899ss, primera cita en vol. xv, pág. 328; la segunda cita en el vol. xv, pág. 327 (del año 1888).

3. Lubac, págs. 241 y 391; *Also sprach Zarathustra* (*Así habló Zaratustra*), págs. 386 y 459.

4. A. Camus, *Essais* (Bibliot. de la Pléiade), 1965, pág. 1225; cf. G. Linde, *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus*, Münster 1975, págs. 20ss.

siglo XIX, la expresión de *maladie catholique* (enfermedad católica) para definir la neurosis específica que surge de una pedagogía torturadora, en la que el cuarto y el sexto mandamiento consumen todas las energías del hombre y los complejos de autoridad y de pureza le incapacitan hasta tal extremo para ser libremente él mismo que la alienación degenera en pérdida del yo y negativa al amor y la fe, lejos de ser salvación, se convierte en convulsión y ausencia de redención.

Pero aquí, para ser justos, también debemos seguir, hasta el final, el camino elegido por la otra parte. El propósito de Nietzsche, de poner frente al Crucificado, sus virtudes de los débiles y la *Morale des ressentiments*, a Dionysos y la moral de los fuertes y de los impávidos, le lleva a crear, en contra del «virtuoso animal medio» (así lo dice), el «ideal de un espíritu», «que juega ingenuamente, es decir, sin propósito deliberado, y desde la desbordante plenitud y poder, con todo lo que hasta ahora se llamaba santo, bueno, intocable, divino»[5]. Es la moral de los guardianes de los campos de concentración, que Nietzsche preparó y bosquejó proféticamente hasta en sus más funestos detalles: un universo de crueldad y de violencias sin sentido.

Más objetivo y más impresionante es, en mi opinión, el camino de Albert Camus: Mi reino es de este mundo. La luz y el sol de su patria africana encarnan para él este mundo. Entrar en él, abrazarlo, poseerlo debería ser el supremo gozo. Pero ya la temprana obra *L'envers et l'endroit*, que apareció casi al mismo tiempo que la entusiasta descripción del baño matinal en la luz y el agua del ensayo *Les noces*, pinta también la experiencia contraria: la del novelista en Praga, en una ciudad en la que no entiende a nadie y cuya belleza es para él oscura cárcel. La ciudad de lengua extraña, del aislamiento total y del sinsentido se convierte en símbolo de la vida del hombre en este mundo: enclaustrados en una ciudad cuya lengua desconocemos; recluidos en una mortal soledad; al final, su belleza se torna en mofa y el prisionero se hunde en el abismo del absurdo[6].

Contemplemos, en fin, nuestra propia experiencia, la banal co-

---

5. Lubac, págs. 96s; Nietzsche, *Werke* XV 154; también 71 y 122 *(Ecce homo)*. Respecto de los aspectos aquí mencionados de la obra de Nietzsche es importante, sobre todo, el trabajo de P. Köster, *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Grösse*, Meisenheim an Glan 1972, especialmente págs. 27-68.

6. La fusión con el cosmos en *Les noces* de Camus, *Essais*, págs. 51-88; *L'envers et l'endroit*, ibid. págs. 15-50 (Praga, *La mort dans l'âme*, págs. 31-39); sobre este tema, Linde, op. cit., págs. 4-28.

tidianidad que nos circunda. Basta una mirada a las revistas de los quioscos para ver que la humanidad se ha liberado radicalmente de lo que los franceses llamaron «enfermedad católica». Los hombres no toleran ya árboles prohibidos. Pero ¿se han curado? Hasta los vanguardistas del libertinaje lo niegan, tal como podemos leer en numerosos reportajes: El asco y el aburrimiento los devoran. La esclavitud es aún mayor que antes.

¿Qué pasa, pues, con el hombre? Fuera lo que fuere, la alegría no es, al parecer, una cosa tan sencilla, como se imaginaban algunos padres conciliares del Vaticano II. Tras atento análisis, todas las salidas parecen cerradas. Tanto la disciplina como la indisciplina parecen esclavizar al hombre, dejarle triste y vacío. ¿No es posible prestarle ayuda? ¿Tiene razón Camus cuando dice que, examinado bajo la luz, sólo queda confesar que el hombre es un ser absurdo, cuya única oportunidad consiste en aceptar lo absurdo, en empujar, una y otra vez, hasta la cumbre, el peñasco de Sísifo, aun sabiendo perfectamente que rodará siempre de nuevo ladera abajo?

Antes de aceptar pasivamente tan cruel y destructor diagnóstico, debemos arriesgarnos a preguntar una vez más, a mirar de nuevo a nuestro alrededor. Más aún, el hombre no puede resignarse a considerarse un absurdo. Está estructurado de tal forma que tiene que encontrar sentidos y contenidos para poder vivir. El sentido es presupuesto del vivir; una insensatez total extingue la vida. Aquel que ya no puede pretender un sentido, no se considera autorizado a transmitir la vida humana: la negativa frente al futuro, que hoy experimentamos, es el producto lógico de la crisis de sentido en que nos encontramos. Se advierte así que no se trata de un conocimiento adicional de la vida humana sino que la ensalada del «sentido» tiene una relación muy estrecha con los pepinillos en vinagre de la alegría y se identifica con la palabra de la vida[7].

Prestemos, pues, atención, una vez más, a la proclamación de la alegría que campea sobre el cristianismo y preguntémonos: ¿Qué es lo que pide? ¿Cuál es su verdadero contenido? Procedamos con cautela y hagamos una comprobación lingüística previa. La palabra *evangelium* significa buena nueva, como ya hemos dicho. Pero originariamente esta palabra no despertaba el eco de algo lindo y cándido

7. Cf. también, en este volumen, la sección 1.1.1.2: *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*.

que hoy percibimos, cuando se traduce, de una manera más comprensible, pero también menos cargada de sentido, por «buena nueva». En los tiempos de Jesús, la palabra había encontrado acogida sobre todo en el lenguaje de la teología política. A los decretos imperiales y a todo cuanto procedía del emperador se les daba el nombre de *evangelium*, aunque no siempre la noticia fuera demasiado buena para los directamente afectados. *Evangelium* significaba, pues, noticia o mensaje imperial. La palabra implicaba algo de mayestático, no trivial ni caprichoso. La noticia es buena porque procede de aquel que sostiene el universo, aun cuando no siempre tales noticias fueran luminosas[8]. Si un hombre, el emperador, tenía la osada arrogancia de considerarse dios y calificaba, por tanto, a sus mensajes de evangelios, se trataba de una osadía en la que se expresa la autoglorificación humana. Pero si el hijo del carpintero de Nazaret se inserta en este uso lingüístico, entonces lo antes dicho queda a la vez asumido y superado: el mensaje de Jesús es evangelio no porque, de entrada, nos gusta incondicionalmente, o nos parezca cómodo o agradable, sino porque procede de aquel que tiene la llave de la verdadera alegría. No siempre la verdad le resulta cómoda al hombre, pero sólo la verdad hace libres y sólo la libertad es alegre.

Ahora debemos preguntarnos, más en concreto: ¿Qué es lo que realmente da alegría al hombre? ¿Y qué lo que le quita la alegría? ¿Qué es lo que le bloquea y qué lo que le abre a sí mismo y a los demás? De aquellas personas que dan una impresión particularmente penosa, que respiran tristeza, se dice a menudo que no se aguantan a sí mismos, expresando de este modo la más absoluta oclusión frente al ser. Pues, ¿a quién o a qué puede aguantar aquel que se encuentra desgarrado en sí mismo?

Asoma aquí algo muy importante: el egoísmo es connatural al hombre; pero de ningún modo significa la aceptación de sí mismo. Hay que vencer al primero y hay que descubrir lo segundo. Uno de los errores más peligrosos de los pedagogos y moralistas cristianos es que a menudo confunden estas dos cosas y, al rechazar la afirmación de sí, no hacen sino fortalecer más profundamente el egoísmo como venganza por la negación del sí mismo. Aquí se encuentra una de las raíces —y no la menos importante— de lo que las franceses llamaron *maladie catholique:* quien sólo quiere ser sobrenatural, sólo desin-

8. G. Friedrich, Εὐαγγέλιον, en ThWNT II 705-734, especialmente 721s.

teresado, al final consigue carecer de *ego*, lo que no es, ni mucho menos, igual que carecer de egoísmo. El último apunte que Bernanos hace poner a su párroco de aldea en el *Diario* dice: «Odiarse a sí mismo es más fácil de lo que se cree. La gracia consiste en olvidarse. Si muriera en nosotros todo orgullo, entonces la gracia de las gracias sería amarse humildemente como a una parte, aunque muy insignificante, de los miembros dolientes de Cristo.» Esta frase derrama una profunda alegría sobre este *Diario*, por otra parte tan triste. Al final se percibe un cierto hálito del evangelio, de la alegría que procede de la buena nueva. En realidad, el hombre está salvado si puede amarse como una parte de los miembros dolientes de Cristo, como olvidado de sí, libre y en un verdadero entendimiento consigo mismo.

Digámoslo de una manera más sencilla y más práctica. La raíz de la alegría es que el hombre esté de acuerdo consigo mismo. Quien puede aceptarse a sí mismo, ha conseguido el sí decisivo. Vive en el sí, en la aceptación positiva. Y quien puede aceptarse, puede aceptar también el tú, puede aceptar el mundo. La razón de que un hombre no pueda aceptar el tú, es que no puede aguantar a su yo.

Pero aquí nos sale al encuentro una cosa notable: la incapacidad para el yo produce la incapacidad para el tú, como acabamos de ver. Ahora bien, ¿cómo consigue una persona dejar valer su yo, estar de acuerdo con él? Surge aquí tal vez lo inesperado: él solo no puede conseguirlo de ninguna forma. Su yo le resulta aceptable sólo porque previamente ha sido aceptado por otro. Sólo puede amarse a sí mismo cuando antes ha sido amado por otro. La madre no da la vida al niño sólo físicamente; también se la da, y en plenitud, cuando acoge su llanto y lo transforma en risas. La vida sólo es aceptable cuando es aceptada y se la encuentra dada como tal. El hombre es ese extraño ser que no sólo necesita un nacimiento físico sino que tiene que ser bien aceptado y recibido para poder afirmarse y existir. En este hecho se funda el fenómeno conocido con el nombre de hospitalismo. Si falla el primer entendimiento con la existencia, si se desgarra aquel ser uno psicofísico a través del cual, y a una con la vida, se hunde hasta las profundidades del inconsciente el «sí, es bueno que tú vivas», entonces queda interrumpido el nacimiento mismo y el ser no llega a su plenitud[9].

9. En las exposiciones de estas ideas sigo los penetrantes análisis de J. Pieper, *Über die Liebe*, Munich 1972, especialmente págs. 38-66.

Aquí se encuentran las raíces no sólo del hospitalismo, sino de las convulsiones de nuestra generación. Desde mucho tiempo atrás, la magia de la revolución ha dejado de ser mera sublevación contra las injusticias reparables para convertirse en protesta contra el ser mismo, que no ha experimentado su aceptación, no se sabe aceptado y, por ende, tampoco aceptable. Para que el hombre pueda aceptarse, hay que decirle: es bueno que tú existas, que tú seas y estés aquí, decírselo no con palabras, sino con aquel acto total de la existencia que llamamos amor. Su esencia consiste en querer la existencia del otro, en producirla de nuevo, en cierto modo. La llave hacia el yo está en el tú; el camino hacia el tú pasa por el yo.

Y aquí aflora ya la pregunta de la que todo depende. ¿Se expresa una verdad, cuando alguien me dice: es bueno que estés aquí? ¿Es realmene bueno? ¿No puede ocurrir que su amor, que me quiere a mí, sea, en definitiva, un trágico error? Si el amor que me alienta a ser no se apoya en la verdad, entonces al final habría que maldecir también al amor, que me engaña, que sostiene y mantiene algo que mejor sería destruir. Podría arrojarse penetrante luz sobre este trágico dilema citando a los novelistas y filósofos que describen la experiencia de la vida moderna, un Sartre o un Camus por mencionar algunos nombres, pero también, y precisamente, analizando las actitudes de la nueva izquierda. Pero incluso sin recurrir a esto, es evidente que el acto, al parecer tan sencillo, de quererse a sí mismo, de ponerse de acuerdo consigo mismo, plantea en realidad el problema del universo total. Plantea el problema de la verdad: ¿Es bueno que yo sea? ¿Es bueno incluso que algo exista? ¿Es bueno el universo? Son muy pocos, hoy en día, los hombres que se atreven a responder afirmativamente, en su fuero interno, a estas preguntas, que creen que es bueno que existan. Aquí se funda el temor, el desconsuelo que se apodera a ojos vistas de tantas personas. El amor solo no lo hace todo. Si la verdad está contra el amor, éste es inútil. Sólo si amor y verdad concuerdan puede el hombre estar alegre. Sólo la verdad hace libres[10].

El contenido del evangelio cristiano dice: para Dios, el hombre es tan importante que ha llegado a padecer por él. La cruz, que según Nietzsche es la más aborrecible expresión del carácter negativo de la

---

10. He intentado desarrollar estas interconexiones, con algún mayor detalle, en mi colaboración *Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung*, en L. Scheffczyk (dir.), *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo 1973, págs. 141-155.

religión cristiana, es, en realidad, el centro del evangelio, la buena nueva.

La cruz es la sanción a nuestra existencia, no con palabras, sino en un acto de tan absoluta radicalidad que hace que Dios se encarne y penetre cortantemente en esta carne, que hace que para Dios merezca la pena morir en su Hijo hecho hombre. Quien es amado hasta tal punto que el otro identifica su vida con el amor y no es capaz de seguir viviendo sin él, quien es amado hasta la muerte, este tal se sabe amado de verdad. Si Dios nos ama así, es que somos verdaderamente amados. Entonces el amor es verdad y la verdad amor. Entonces la vida merece la pena. Justamente eso es el evangelio. Y por eso precisamente el anuncio de la cruz es una buena nueva para aquel que cree; la única buena nueva que arrebata a todas las demás alegrías su ambivalencia y las hace gozosas. El cristianismo es, desde su mismo centro, gozo, posibilitación para estar y ser alegres: aquel χαῖρε, «alégrate», con el que inicia su andadura, resume toda su esencia.

La fe cristiana es «buena nueva», evangelio, en virtud de su propio núcleo íntimo, en virtud de su propia naturaleza. Pero todavía queda una pregunta: ¿Cómo puede traernos hoy su poder de liberar y alegrar? Ante todo, una cosa debe quedar bien en claro: el carácter gozoso de la fe cristiana no depende de la efectividad de las instituciones eclesiales. La Iglesia no es una asociación para formar espíritus alegres, cuyo valor se mide por el éxito de sus actividades humoristas. De ser así, cuando los actos organizados por esta asociación son aburridos y sosos, está de más la asociación, porque toda la alegría que puede proporcionar se reduce a la que brota de los actos que organiza. El poder del mensaje cristiano cala más hondo. La promesa de ser amado, que da valor a nuestra propia vida, se mantiene incluso cuando sus mensajeros no aporten gran cosa de su propia cosecha. El sacerdote no es un humorista, aunque no le sentaría mal tener una cierta dosis de ello, porque la alegría profunda del corazón es el verdadero presupuesto del humor y, en más de un sentido, el humor es realmente una escala graduada de la fe.

El valor de un amor humano no se extingue porque los amantes no pueden reunirse. Un prisionero en Rusia sabe muy bien lo que significa la certeza de ser amado y esperado en su hogar. Y así también el evangelio: su alegría se hunde hasta las raíces de nuestro ser; una de las pruebas —y no la más pequeña— de su fortaleza es el hecho de que nos sostiene incluso cuando todo lo demás, en nuestro en-

torno, son tinieblas. La alegría cristiana se dirige precisamente a los fatigados y sobrecargados; a los que no ríen en este mundo: esta sentencia de Jesús, que para Nietzsche era «el gran pecado», es, en realidad, expresión de que la alegría del evangelio llega de verdad hasta el fondo del ser y alcanza también, por tanto, allí donde fracasan las diversas especies de «benefactores» de la humanidad, con sus insípidas palabras.

Esto supuesto, queda la pregunta: ¿Qué puede, qué debe hacer la Iglesia para que lleguemos a descubrir en nosotros, de forma concreta, la alegría del evangelio? No puede estudiarse aquí, por supuesto, un catálogo de concretas posibilidades pastorales. Además, éste es justamente el punto donde se abre ancho campo de juego a la fantasía no programada de los cristianos. Cierto que al imponernos esta limitación renunciamos a lo que, en algún sentido, es lo más importante, porque el humor de los cristianos, que brota de su certeza liberadora de haber sido definitivamente aceptados, debería ser, estrictamente hablando, la manera como irradia, de forma imperceptible, la alegría del evangelio en los afanes de cada día, en la dureza y frialdad de un mundo tecnificado y privado del sentido de humor. Limitémonos a lo que podríamos llamar los aspectos oficiales. Querría mencionar aquí dos cosas:

La Iglesia da al hombre la fiesta, que es una cosa distinta del tiempo libre[11]. El mero no trabajar no constituye una fiesta. Uno de los problemas de la sociedad actual es, en efecto, su profundo hastío del culto al trabajo, sin que por otra parte romper con lo habitual le haya dado libertad. Y esto hasta tal punto que para esta sociedad el tiempo libre se está convirtiendo poco a poco en algo más amenazador y funesto que el trabajo mismo.

¿Qué es, pues, lo constitutivo de una fiesta? Justamente algo que no se apoya en la propia decisión, en las creaciones propias, sino algo previamente dado, que procede de un poder que no podemos explicar. Forma parte de la fiesta el hecho de que está por encima de todo capricho o arbitrariedad, de que es algo que no podemos hacer por nosotros mismos, sino que nos viene dado con antelación. Forma, además, parte de la fiesta la realidad, que se acredita y que convierte una pausa en una realidad de otra clase.

---

11. Cf. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Munich ^{2}1964; versión castellana: *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974.

Hay que mencionar, en fin, un tercer elemento. Lo distinto sólo puede ser fiesta en sentido auténtico si se apoya en una capacitación para ser alegre. La fiesta es expresión de que recibimos nuestro tiempo no sólo de las circunvoluciones cerebrales, sino también de los hombres que vivieron, amaron y sufrieron antes que nosotros, es decir, que el tiempo de los hombres es un tiempo humano. En su nivel más profundo, es expresión de que, en definitiva, recibimos nuestro tiempo de aquel que sostiene la totalidad. Es la irrupción del totalmente otro en nuestra vida, la señal de que no estamos solos en este mundo.

La fiesta ha suscitado, por su parte, el arte, la belleza por sí misma, sin motivaciones egoístas, esa belleza que es tan infinitamente consoladora precisamente porque no necesita ser útil para algo ni ha surgido de un cálculo del valor del tiempo libre. Podríamos comenzar aquí recurriendo a la historia y preguntando: ¿Qué sería de un mundo en el que, bajo la presión de un tiempo libre cuyo valor ha sido cuidadosamente calculado, desapareciera lo previamente dado de unas fiestas que no se han hecho a sí mismas? ¿Qué sería de un mundo en el que se agotara la belleza que ha despertado la fe?

Pero hablemos en tiempo de presente: toda liturgia debería contener un elemento festivo, debería llevar en sí algo de aquella alegre y salvadora gratuidad de toda fiesta verdadera, debería incluir liberación frente a la presión de lo que ha sido hecho por propio interés, debería introducirnos en la respuesta que ya nos espera y que sólo necesitamos oír y aceptar. Si esto es así, entonces habría que decir: la Iglesia tendrá que aprender de nuevo y una vez más a celebrar sus festividades, a irradiar el resplandor de la fiesta. Su respetuosa inclinación ante el mundo racional ha sido demasiado profunda en los últimos años; al actuar de este modo, se ha privado de una parte de sí misma. Debe invitarnos a fiestas que la acrediten en su fe, y de este modo, también podrá dar algo más de alegría, incluso a aquellos a quienes, desde un punto de vista racional, les resulta inaccesible su mensaje.

La segunda indicación: la fe da comunidad, supera la soledad. El creyente nunca está solo. No es únicamente saberse acompañado por un oyente que siempre le presta atento oído; es saber además que detrás de él está la gran comunidad de quienes, a lo largo de los tiempos, han recorrido este mismo camino y son sus hermanos: Agustín, Francisco de Asís, Tomás de Aquino, Vicente de Paúl, Maximiliano

Kolbe, no son sólo grandes figuras del pasado. En la fe, viven, nos hablan, nos comprenden y nosotros les comprendemos a ellos. A aquel que está vitalmente enraizado en la fe no le cuadra la melancólica estampa de Albert Camus que, al final, tenía la sensación de que todas las relaciones humanas son algo así como cuando dos personas se hablan a través de las paredes de una cabina telefónica: muy cerca, y, sin embargo, impermeables, opacas entre sí. Allí donde un hombre ha abierto en la fe su más honda profundidad, deja de ser impenetrable. Incluso cuando ya no se adquiere más conocimiento, hay una comunicación básica allí donde todos están abiertos a todos. En este sentido, la posibilidad de comunidad que hay en la fe es distinta de la que puede ofrecer una asociación o un partido.

Podría aludirse, en este punto, a una cierta exploración de la conciencia en la Iglesia actual. Los hombres buscan y necesitan hoy la comunidad más que en otras épocas del pasado, porque se han roto las comunidades naturales y son cada vez más altos los muros de la soledad. La Iglesia debe reflexionar de nuevo sobre la posibilidad de respuesta que lleva en su interior; debe aprender a ofrecer la comunidad experimentada, debe abrir esta comunidad a los hombres.

Cuenta con una posibilidad de dar alegría a los seres humanos, precisamente en este lugar. Pero para hacerlo realmente debe aprender más de lo que ha aprendido hasta ahora.

Esto lleva a una última observación. La Iglesia sufre hoy a consecuencia del choque de partidos y de opiniones que se combaten en su seno y a los cristianos se les hace cada vez más difícil distinguir a los verdaderos de los falsos profetas. Nuestro tema tiene mucho que ver con el discernimiento de espíritus. Una de las reglas básicas de este discernimiento podría formularse de la siguiente manera: Donde la alegría está ausente, donde se extingue el humor, es seguro que no está el Espíritu de Jesús. Y a la inversa: La alegría es signo de la gracia. Quien, desde el fondo de su corazón, se siente contento, quien ha sufrido pero no ha perdido la alegría, no puede estar lejos del Dios del evangelio, cuya primera palabra, en el umbral del Nuevo Testamento, dice: Alégrate[12].

12. Sobre este tema, cf. también el capítulo sobre el Espíritu Santo en mi libro *Der Gott Jesu Christi*, Munich 1976, págs. 85-93; versión castellana: *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1979.

CAPÍTULO 2

PRINCIPIOS FORMALES DEL CATOLICISMO

Sección 1

Escritura y tradición

1.2.1.1. FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DEL CONCEPTO DE TRADICIÓN

Palabras clave como tradicionalismo y progresismo, que hace apenas unos años parecían describir adecuadamente la contraposición de dos actitudes básicas en la Iglesia, han perdido ya capacidad expresiva para todos los que se esfuerzan seriamente por conseguir una nueva determinación del lugar que les corresponde a la Iglesia, al mundo y al hombre. Se va viendo poco a poco que debemos esforzarnos, todos juntos, por reconquistar la exacta relación con el tiempo. Si antes había sido el pasado la fuerza sustentadora que, a través de las instituciones y las costumbres, suministraba también al presente los esquemas de comportamiento para afrontar los problemas del ser humano, ahora, en el curso de un proceso de cambio cada vez más rápido, es el futuro el que atrae hacia sí todas las miradas. El hoy ya no es el ayer y el hoy actual cambiará mañana. Pero, además, el espacio temporal abarcado en el concepto de «hoy» es cada vez más corto. Antes siquiera de advertirlo, lo que pasaba por moderno, es tachado de anticuado: cine anticuado, frigorífico anticuado, tiempo anticuado, etc. No una vez, sino muchas en la vida se tiene la sensación de ser un carca y parece como si en un decenio hubieran transcurrido dos generaciones. Al mismo tiempo surge la pregunta de qué traje espacial necesitaremos para enfrentarnos con este tiempo cósmico, con el que nos alejamos cada vez más rápidamente del traje terrestre de la tradición. Surge también la idea de qué controles en tierra necesitaremos para no desaparecer engullidos en la inmensidad

del cosmos, para no ser desplazados por el *homunculus* de la técnica, preguntas que hoy ya no pueden ser desechadas como fanatismo oscurantista, sino que se plantean con la máxima urgencia los que conocen el ritmo de nuestro distanciamiento respecto de lo tradicional y saben con exactitud cuáles son los problemas de esta histórica fuga espacial de la humanidad.

Aquí ya no se puede seguir distinguiendo entre problemática eclesial y problemática humana. Hay, por supuesto, preguntas específicamente cristianas y específicamente eclesiales, pero es preciso contemplarlas siempre en la perspectiva humana. Si la Iglesia no lo hiciera así, ignoraría su punto de construcción más íntimo, aquel que la destina a la universalidad, es decir, al servicio a la humanidad, a la humanidad de los hombres. En las reflexiones, forzosamente fragmentarias, de este estudio me gustaría proceder de modo que tras algunas observaciones introductorias muy generales sobre la relación entre tradición y progreso, se pase a analizar el problema de sus referencias mutuas en los orígenes del cristianismo para extraer de aquí, a guisa de conclusión, algunas afirmaciones sobre el camino de la Iglesia actual.

Tradición y humanidad

Si comenzamos ahora por preguntarnos cómo coexisten la tradición y la ruptura de la tradición en la existencia humana, se perfilan dos tesis opuestas. Por un lado, hay razones para decir que el hombre vive de la tradición y, más aún, que es esta tradición la que propia y genuinamente le constituye como hombre. Pero, por otra parte, aparece la tesis de que la edad moderna se basa en una ruptura frente a la tradición, que la edad moderna debe su origen precisamente al hecho de haber abandonado la tradición y abrazado el racionalismo. ¿Cómo se compaginan estas dos tesis? ¿Es la edad moderna la liberación del hombre para sí mismo o el inicio de su destrucción? ¿Es esta era la tardía floración de la humanización auténtica del hombre o el principio de su fin? Según como se evalúe el fenómeno de la tradición, se dará una u otra respuesta. La profunda grieta que corre a través de toda la edad moderna se basa justamente en que en este punto se han bifurcado los caminos.

1. La tradición como presupuesto de humanidad

Analicemos estas dos tesis una por una, para llegar hasta la raíz última de su verdad o de su falsedad. A propósito de los experimentos de Köhler con chimpancés, en el curso de los cuales pudo verse que el chimpancé Sultan fue capaz de inventar una especie de instrumento, pero incapaz de transmitir alguna parte de él hacia el futuro, ha dicho A. Rüstow: «Lo que de verdad les falta a los animales, en comparación con los hombres, no es, exactamente hablando, el espíritu, sino la tradición, la tradición como posibilidad de transmitir lo generado por el espíritu y de multiplicarlo y enriquecerlo —al conservarlo— de generación en generación»[1]. Sin duda, el concepto de «espíritu» que asoma en esta fórmula es criticable. En vez de «espíritu» debería haberse dicho algo así como inventiva. Entonces, la afirmación sería más correcta y significaría poco más o menos: A pesar de sus posibles invenciones, los animales carecen de espíritu (inventiva), como lo demuestra el hecho de que son incapaces de transformar la invención en tradición y de introducirla así en un contexto creador de historia. Dicho de otra forma; la invención sólo adquiere significado cuando es capaz de crear tradición, porque sólo así forja historia.

Estas ideas abren ya perspectivas decisivas para nuestro problema. Se hace perceptible la inseparable conexión entre humanidad e historia: Humanidad e historicidad, espíritu e historia se hallan en un contexto indisoluble. El espíritu humano crea historia y la historia condiciona a la existencia humana. Si intentamos definir con mayor precisión lo característico de la historia, hallaremos que lo humano —el espíritu— se manifiesta en la superación del tiempo, del momento: el espíritu es memoria fundamentadora, unidad de la fundamental conexión, por encima de los límites de los instantes.

Con esto tenemos ya en nuestras manos una cadena de conceptos coherentes, cuya cohesión podría expresarse de la siguiente manera: el espíritu muestra su ser espíritu como memoria, la memoria fun-

---

1. A. Rüstow, *Kulturtradition und Kulturkritik*, en «Studium Generale» 4 (1951) 308, citado según J. Pieper, *Überlieferung. Begriff und Anspruch*, Munich 1970, pág. 37. Un lector bien informado advertirá fácilmente lo mucho que, en particular esta primera parte del estudio, debe a los trabajos de Josef Pieper.

damenta la tradición, la tradición se realiza en la historia, la historia, como cohesión previamente dada del ser humano, posibilita a su vez a este ser humano, que, sin la relación necesariamente transtemporal de la con-humanidad, no puede crecer hasta llegar a sí mismo ni es capaz de expresarse.

Esta consideración puede tal vez arrojar luz sobre otro aspecto: sobre el hecho de que la capacidad de conservar permanentemente el pasado se identifica con la facultad de anticipar el futuro en el presente y de bosquejarlo ya ahora. Hemos visto ya, en efecto, que el factor decisivo de la tradición era la capacidad de reconocer a mi «ahora» como algo importante también para el mañana de las generaciones posteriores y de transmitir, por consiguiente, al mañana, lo descubierto hoy. A la inversa, la capacidad de tradición significa conservar hoy lo descubierto ayer y trazar así la conexión de un camino a través del tiempo y, por ende, de construir también historia. Quiere esto decir que la tradición, bien entendida, significa un desbordamiento del hoy en ambas direcciones: sólo puede descubrirse el pasado como algo que se debe conservar allí donde se contempla el futuro como tarea. El descubrimiento del futuro y del pasado se condicionan mutuamente. Y justamente este descubrimiento indivisible del tiempo es lo que constituye y configura la tradición. Los acentos pueden colocarse sobre varios puntos, pero sólo allí donde se ha descubierto el tiempo como un todo, acontece la tradición. En este sentido, podemos afirmar, como primer resultado de nuestras reflexiones, que la tradición, en cuanto elemento constitutivo de la historia, es también constitutivo para el ser humano que se realiza a sí mismo, constitutivo de la *humanitas hominis*.

Antes de contraponer a estas ideas el problema de la edad moderna, será útil volver a reexaminar algunos aspectos complementarios de esta tesis para comprender, con la máxima claridad posible, su alcance y sus límites. Hasta ahora hemos reflexionado sobre la conexión objetiva entre memoria y tradición, historia y ser humano. Pero ahora debemos añadir un eslabón intermedio que hemos venido dando por supuesto y obvio. ¿Cómo puede, en realidad, la memoria convertirse en tradición? ¿Cómo se lleva a cabo la mediación? Justamente, como participación, como exteriorización hacia otros de la memoria o del recuerdo. Por tanto, la capacidad de mediación es, junto con la transtemporalidad, una segunda característica del concepto de espíritu y, al mismo tiempo, un segundo contenido de la

llamada tradición. La participación humana acontece de varias maneras, pero la central es la que asume la forma de lenguaje. Podemos, pues, decir, que el lenguaje es al mismo tiempo medio y contenido de la tradición. La tradición depende de la capacidad de lenguaje del hombre, una capacidad que, a su vez, fundamenta —por encima del tiempo— la comunicación de los hombres en lo que es común al ser humano.

Con esta afirmación, se hace ya más concreta nuestra idea de la tradición: memoria y lenguaje forman juntos un modelo para la relación entre tiempo y tradición. La memoria actúa, en efecto, confiriendo sentido, en cuanto que fundamenta la unidad, media el pasado en presente y, al mismo tiempo, lleva a cabo una incursión sobre el futuro. Muestra así ser verdadera memoria, porque, por un lado, se atiene fielmente al pasado y, por otro, comprende de nuevo el pasado a la luz de las experiencias del presente y, por ello, hace posible la marcha hacia el futuro. Lo mismo el lenguaje: cumple su función creadora de unidad esencialmente como dado, como recibido. Condición de su eficacia es no ser arbitrario, mantenerse fiel a lo recibido, a su carácter de tradición. Pero, al mismo tiempo, cumple su función garantizadora de historia sólo en cuanto que está abierto a las nuevas experiencias de las nuevas generaciones y retiene así su capacidad de expresión para una ulterior configuración de la tradición, para la purificación de la tradición y, con ello, para la historia que se debe seguir construyendo.

Se perfila así una idea que adquirirá toda su importancia al llegar al punto final de nuestras reflexiones: la tradición requiere un sujeto, un portador de tradición. Y lo encuentra (no sólo, pero sí fundamentalmente) en la comunidad lingüística. El tema de la tradición tiene, al igual que el de la historia, algo que ver con la comunidad. La tradición sólo es posible porque muchos sujetos, cohesionados por una común tradición, constituyen algo así como *un* sujeto.

El mundo antiguo vivió de una manera muy realista esta situación bajo la forma de vida del clan: en él estaban todos por uno y uno por todos. Lo que le sucede a uno les sucede a todos y lo que hace uno lo han hecho todos. Todos son solidarios, como un solo sujeto. Son uno: Canaán, Edom, Israel[2]. Y aunque nosotros nos hallamos a mu-

2. Cf. la síntesis que de la mentalidad del clan hace J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Friburgo 1968, págs. 31-44.

cha distancia de tales concepciones, podemos captar todavía algo de su realidad justamente en el sujeto lingüístico del que tomamos parte como interlocutores de este lenguaje; en el sujeto histórico en el que se inserta nuestro origen, de tal suerte que compartimos inevitablemente las venturas y desventuras de una historia concreta y determinada. Sólo cuando se meditan de nuevo y profundamente todas estas interconexiones pueden llegar a comprenderse los datos antropológicos primigenios que, en una antropología excesivamente individualista, habían quedado como desplazados y vacíos de contenido. ¿Qué quiere decir, por ejemplo, protorrevelación, o pecado original? No puede concebirse, por supuesto, la primera a modo de retazos de recuerdos que un primer hombre conservara de una comunicación de Dios y que luego fue transmitiendo a sus descendientes, porque entonces la historia de la humanidad habría sido muy distinta. Y tampoco puede entenderse el segundo al modo de producto de la generación o simplemente como resultado de los malos ejemplos exteriores. Tras las anteriores reflexiones, podría decirse que la «humanidad» surge en el instante en que aparece la capacidad de tradición. Y entonces, protorrevelación significaría que en la formación de los sujetos de la tradición se dan datos previos, datos que están ahí de antemano, que desbordan la capacidad propia del hombre, que desbordan a los individuos, pero que están abiertos a la nueva recepción de revelación en la experiencia obediente de los grandes fundadores, de aquellos grandes hombres que se mantuvieron siempre a disposición de la trascendencia y le garantizaban la entrada. A la inversa, incluye también la posibilidad de la caída, de la infidelidad, de la arbitrariedad. En tal caso, pecado original significaría que lo humano se fundamenta a través de la tradición, en cuyo nacimiento entra, ante todo, la disposición a escuchar al otro (que nosotros llamamos Dios). Pero a esto habría que añadir que ya desde el principio son elementos constitutivos de la manera de formarse el sujeto no sólo la capacidad de escucha y el oír atento, sino también el pecado, y que esta formación es, a su vez, constitutiva del ser humano.

2. La tradición como amenaza de la humanidad

Esta aparente digresión nos hace retroceder de nuevo al concepto de tradición y, a una con ello, a la problemática de la edad moderna.

Ya antes hemos entrevisto la posibilidad de una cierta reconciliación entre la idea de la tradición como fundamento del ser humano y la ruptura de la tradición, cuando afirmábamos que la auténtica tradición no se refiere exclusivamente al pasado sino también, y desde lo más íntimo de sí misma, al futuro.

Descubrimos ahora un nuevo aspecto: la tradición, cuya esencia consiste en fundamentar la humanidad, se halla por doquier mezclada con algo que deshumaniza a los hombres. La raíz de la humanidad, la tradición, está contaminada. Lleva también en sí misma, y en cuanto tal, el fundamento y la raíz de lo antihumano. Lo fundamentador y lo destructor están irremediablemente entreverados: ésta es la auténtica tragedia del hombre. Hay que mantener la tradición para mantener al hombre, pero al mantenerla, se mantiene también a la vez, e inevitablemente, el poder de la alienación. El sencillo hallazgo de lo originario adquiere así una fatal ambivalencia, porque ahora debemos ampliarlo mediante la afirmación: la tradición es condición del ser humano pero es también, al mismo tiempo, su amenaza. Quien la destruye, destruye al hombre, se asemeja al viajero espacial que destruye incluso la posibilidad del control con el suelo, del contacto con la tierra. Pero quien lo conserva, corre también el peligro de ser destruido.

Según esto, debemos tener en cuenta dos tipos de crítica de la tradición. En primer lugar —y dicho con términos teológicos— es preciso proteger a la tradición contra las tradiciones, es decir, no perderse en las inextricables ramificaciones de las tradiciones concretas y sus detalles; debemos podar a tiempo el ramaje secundario, lo momentáneo, y mantenerlo dentro de unos límites, en beneficio de las interconexiones verdaderamente fundamentadoras. En toda comunidad se aprecia este esquema: es preciso atenerse a un orden según el cual de tiempo en tiempo se desbrozan las costumbres concretas que se van formando de una manera enteramente natural, para que reaparezca de nuevo la idea fundamental a cuyo servicio está aquel orden. Todos los pueblos tienen que purificar sus tradiciones. También la Iglesia tiene que hacerlo. Pero junto con esto y en el fondo de todo ello hay algo más profundo que ya no podemos trasladar tan sencillamente a la Iglesia, aunque sí se encuentra, con toda seguridad, en las secuencias históricas humanas: La tradición básica y fundamental, ¿está intacta? ¿No ha sido también inficionada y marcada por los poderes de la alienación?

Tomemos el ejemplo de la Roma antigua: Cuando, en la época imperial, se apartan los ojos del bienestar presente y de sus destructores efectos para dirigirlos a la *prisca virtus romana,* se está dando entrada a un poderoso pensamiento reformista, dotado de formidable fortaleza moral. Pero, ¿andaba tan descaminado Ovidio cuando descubría precisamente en aquella *prisca virtus* el pecado original del fratricidio con el que, a tenor de la leyenda sobre Rómulo y Remo, inició Roma su marcha en la historia? ¿No había en aquella *prisca virtus* también algo destructor, una inflexibilidad, un egoísmo nacional que se oponen a la verdad del hombre y a su auténtica *virtus*? A todo el mundo se le alcanza que este ejemplo, tan lejano en la historia, podría trasladarse sin mayor dificultad a otros situaciones y a otros sujetos históricos del presente.

3. El problema básico de la edad moderna: ¿tradición o ruptura de la tradición como camino hacia la humanidad?

Pasamos así directamente de la antítesis aparente al punto de partida de la edad moderna. Esta era, en cuanto nueva concepción histórica del hombre, ha surgido de un cambio de actitud respecto de la tradición. Ahora a la tradición sólo se la concibe como vinculación del hombre al pasado, de tal modo que estorba su orientación al futuro. Se presenta como aceptación dócil y ciega de la *auctoritas,* siendo así que el hombre tiene encomendada una tarea de racionalidad crítica. Sólo hay una autoridad ante la que el hombre deba inclinarse sin discusión: la *ratio*[3]. Así, pues, al intento de fundamentar la humanidad en la tradición se opone su fundamentación en la razón emancipadora, crítica respecto de la tradición. La crisis actual de la Iglesia tiene una de sus causas, y no la última, en el hecho de que estos dos modelos chocan con incontenible ímpetu en su seno, y concretamente en lo que atañe a su propia tradición.

3. Sobre este punto, trae una serie de citas muy ilustrativas J. Pieper, op. cit., pág. 112: La ruptura respecto de la tradición sería el presupuesto del nacimiento de la ciencia moderna (J. Ritter); 43: «La tradición se opone a la racionalidad» (Adorno); a la inversa, 106: «La libertad conseguida por el camino del olvido está vacía» (Iwanow); de parecida manera Kolakowski (116); Jaspers tiene en cuenta los dos aspectos: la autoridad es el auténtico enemigo del filosofar (44), pero el resultado de una filosofía sin los contenidos de la gran tradición es «una realidad que se vacía poco a poco» (106).

¿Qué decir a todo esto? Para empezar, es preciso poner en claro que también en la época moderna la crítica de la tradición tiene diversos rangos; más aún, que no se la pueda explicar en su totalidad bajo el concepto unitario de crítica de la tradición. La eclosión de las ciencias naturales, tal como la han perfilado Kepler, Copérnico y, sobre todo, Galileo, no ha sido una especie de rebelión de una razón liberada del peso de las tradiciones contra la tradición. Así se echa de ver con absoluta claridad en Galileo, que acepta la tradición pitagórico-platónica, en contra de la aristotélica. En este sentido, Galileo avanza totalmente dentro del gran movimiento básico del Renacimiento: se confiere validez a lo puramente griego, en contra de la síntesis greco-cristiana de la edad media. Frente a una tradición rígida, que había progresado en una sola dirección, se recurre a una tradición abierta, que se presenta, por tanto, como tradición de la razón, frente a la tradición excesivamente fosilizada bajo el signo de la autoridad[4].

Bajo este punto de vista, podría establecerse un cierto paralelismo entre el proceso mental de Galileo a la hora de explicar matemáticamente la naturaleza y la tarea llevada a cabo por Lutero en el ámbito de lo cristiano-eclesial: la consigna de Lutero es un seco no al montaje humano de las tradiciones, al que opone la *sola scriptura* como palabra pura de Dios. La verdad es que también la Escritura es tradición y que la negación de la tradición de Lutero es también, en el fondo, protesta contra un determinado contenido de la tradición a la que contrapone la tradición primaria, que para él no era la tradición histórico-eclesial, sino el discurso directo de Dios, del mismo modo que para Galileo el platonismo tenía importancia no como tradición sino como razón que llegaba hasta sí misma. Podemos así comprobar, en una primera aproximación, que la crítica a la tradición de los fundadores de la edad moderna no se refería a la tradición en sí, sino a las tradiciones. Se alimenta de la creencia de que al fondo de las tradiciones se encuentra la tradición y que puede insertarse en un pro-

4. Cf. los textos de Galileo que trae W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo 1955, págs. 59-78; versión castellana: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona 1976. N. Schiffers, *Fragen der Physik und die Theologie*, Düsseldorf 1968, págs. 25-39; versión castellana: *Preguntas de la física a la teología*, Herder, Barcelona 1972, especialmente págs. 29-46; W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtstheologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futuristischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969.

ceso de aprendizaje cuyo mantenimiento y transmisión posibilita el progreso. Porque ni la religión podría desarrollarse fructuosamente sin la comunión con aquellos que experimentaron ya antes la realidad de Dios, ni las ciencias habrían podido avanzar sin la comunión del aprendizaje con los conocimientos de siglos anteriores, un aprendizaje que hace suyas las anteriores conquistas de espíritu y prosigue su avance a partir de ellas.

Podría, pues, decirse a propósito del proceso que acabamos de describir, que pone una tradición dinámica, autocrítica, nuevamente controlada por la razón, en el lugar que antes ocupaba una tradición estática, fijada por la autoridad. Cierto que aflora aquí algo más profundo: lo que se quiere y se pretende es el puro poder de la razón, la pura referencia directa a la palabra de Dios. Aquí ya no se percibe con claridad el hecho de que ambas cosas acontecen en la tradición, de que la tradición no es el polo opuesto de la razón, sino su obra más genuina, su distintivo de honor y su posibilidad fundamentadora: tal vez menos en Galileo que en la radical polémica de Lutero contra la tradición.

Con todo, en nuestra misma época, aflora de nuevo, a modo de corrección crítica, la conciencia de que sin tradición tampoco hay razón. Sólo citaré aquí el ejemplo de la historia de la exégesis moderna. Podemos situar su punto de arranque en aquel radical ataque de Reimarus contra la figura tradicional de Cristo. Para Reimarus la fe eclesial no era ya el camino para encontrar a Jesús, sino una especie de niebla mística que encubría su realidad histórica[5]. Debe buscarse a Jesús no *a través del* sino *en contra* del dogma, si se quiere obtener un conocimiento histórico. Aquí, la razón histórica corrige al dogma y la crítica de la razón se convierte en antípoda de las creencias recibidas. Pero el camino de Reimarus era un callejón sin salida, del que sólo era posible evadirse a condición de volver a empalmar con la tradición y criticar desde ella la construcción de Reimarus. Es bien

5. Para esta cuestión, cf. sobre todo la obra, de varios colaboradores, bajo la dirección de H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlín ^{2}1961; J.M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zurich 1960; versión francesa: *Le Kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Ginebra 1961; es muy valioso, como libro de texto para la historia de la exégesis crítico-histórica, W.G. Kümmel, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo 1958; en esta obra, en las págs. 299ss, se dan extractos de la obra clásica de Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ^{2}1913.

conocida la exposición que hace Albert Schweitzer de la historia del tortuoso camino seguido por la investigación de las vidas de Jesús desde sus orígenes hasta el siglo XX: este camino llega siempre, hasta nuestros mismos días, a la misma conclusión, a saber, que la razón histórica sólo obtuvo resultados fructuosos cuando se daba la mano con la tradición y que, a la inversa, la tradición sólo se mantiene viva y eficaz en cada época concreta a través de siempre nuevas confrontaciones con las posibilidades del pensamiento histórico.

No obstante, el paso dado por Reimarus tiene algo de sintomático para la segunda fase de la edad moderna. Se lleva a cabo dentro de un cierto paralelismo temporal con la publicación de la *Enciclopedia*, cuyo espíritu fue el fermento de la revolución francesa. Los ataques a la tradición cobraban creciente intensidad y agresividad, se hacían cada vez más conscientemente radicales y este movimiento no ha dejado de avanzar y difundirse en la época de la razón técnica. La idea de la emancipación se entiende hoy como antítesis radical a la idea de la tradición. Todos los sistemas de valores tradicionales deben pasar por el cedazo del análisis. En la racionalidad técnica se hace el hombre creador de sí mismo y de un universo construido por él según su propia invención. El hombre se construye a sí mismo y a la realidad de nuevo, en la incondicional transparencia de su propia racionalidad.

En términos filosóficos todo esto se expresa en la idea de que no existe una esencia previamente diseñada del hombre, de modo que es libre (y, al mismo tiempo, reclamado desde la libertad) para descubrir y determinar qué deba ser el hombre en el futuro[6]. Donde con más fuerza surge esta liberación del hombre respecto del suelo terráqueo, de lo previamente dado que le soporta, es en la tesis de la total disposición de la vida y de la muerte y en la eliminación de la diferencia de hombre y mujer: la meta de la emancipación total parece accesible si se consigue engendrar al hombre por medios técnicos, si ya no depende del azar del *bios* sino que, penetrando a fondo todos los misterios, se planifica a sí mismo siguiendo un pensamiento que ya no mira hacia atrás, sino que toma como su única norma y medida las necesidades y las esperanzas del futuro.

Frente a este viaje espacial total del espíritu, la Iglesia debe con-

6. Ha llamado una y otra vez la atención sobre la problemática aquí presente, sobre todo J. Pieper. Cf. especialmente J. Pieper, *Wahrheit der Dinge*, Munich [4]1966.

vertirse de hecho en un especie de «control de tierra», de instancia de la tradición, aun admitiendo de buen grado que, bajo otras condiciones, debería estar destinada, a la inversa, a ser una estación celeste que saca al hombre del mundo cerrado de sus tradiciones y lo hace autocrítico. Más aun: la Iglesia parte, en concreto, de la afirmación de que existe un «pecado original», es decir, que no existe ninguna tradición que ofrezca un fundamento intachable de lo humano, sino que todas ellas se encuentran inficionadas por los poderes de lo antihumano, que impiden que el hombre llegue a ser sí mismo. En este sentido, la Iglesia tiene puntos de contacto con el espíritu de la edad moderna y este espíritu con ella. La Iglesia sólo conoce *una* tradición salvífica: la tradición de Jesús, que vive su vida desde el Padre, se acepta a sí mismo de él y a él se restituye sin cesar. Bajo este punto de vista, la Iglesia es, por un lado, crítica respecto de todas las posibles tradiciones, ya que a partir de aquí el fenómeno llamado «pecado original», es decir, el factor inhumano presente en todas las tradiciones, aparece no como dato estadístico, sino como una realidad fundamental. Pero, por otro lado, también debe, desde este mismo punto de vista, oponerse a aquella filosofía de la emancipación que declara al hombre ser sin esencia y sin verdad y le adscribe, por ende, una libertad ilimitada para crearse a sí mismo según sus propios objetivos. En efecto, para la fe la figura de Jesús significa que el hombre no es un producto inesencial de la evolución sino algo radicalmente referido a otra cosa: el contenido de la vida de Jesús consiste precisamente en que se halla en el encuentro, en el intercambio con aquel a quien llama Padre. En que se acepta desde él y desde él encuentra su camino. Creer en Jesús quiere decir, por consiguiente, creer que existe una verdad desde la que el hombre viene y que es su verdad más íntima, su verdadera esencia. Emanciparse de esta verdad en beneficio de una finalidad autoinventada equivale a emanciparse de la humanidad, del ser humano del hombre. La crítica a la tradición encuentra su límite en el hecho de que el hombre permanece vinculado a la verdad de su esencia, a la creación creada, y en que sólo puede hallarse cuando halla esta verdad. Y esto significa que la razón del hacer permanece retrospectivamente vinculada a la razón del percibir, a la tradición de la humanidad.

El problema de Jesús como presupuesto de una respuesta teológica al dilema de la edad moderna

Pero, ¿dónde habla esta tradición? El análisis del problema de la edad moderna nos introduce de forma automática en la siguiente etapa de nuestras reflexiones, porque nos proporciona ocasión para dirigir la mirada al esquema existencial de la fe y, con ello, a la figura de Jesucristo. ¿Qué sabemos acerca del rango de la tradición para la estructuración de la existencia humana, cuando acometemos esta tarea? Sobre el telón de fondo de la reciente literatura sobre Jesús, podría sentirse la tentación de tratar el tema de la misma forma antitética en que hemos procedido en las líneas anteriores, esto es, a base de contraponer la experiencia habitual de la tradición con la concepción existencial contemporánea, aunque luego la marcha misma de las reflexiones obligara a modificar la trayectoria de una antítesis que se presentaba como rectilínea. Podría, pues, creerse que el tema puede desarrollarse mediante una serie de fórmulas contrapuestas, del tipo de: el cristianismo del Nuevo Testamento se apoya en Jesús y Pablo y encierra una crítica radical a la tradición, el cristianismo en cuanto eclesial se apoya en un tradicionalismo radical. Pero hay que resistir esta tentación, tan atrayente de cara al gran público, como inexacta. Su contenido de verdad se percibe mucho mejor a través de un análisis cuidadoso y bien matizado. Intentaré, pues, desarrollar el tema así.

1. Aceptación de la tradición y crítica de la misma en Jesús

El mensaje de Jesús ha despertado ecos múltiples y diversos, que adoptan también actitudes diversas respecto de la tradición. Al tipo de cristianismo piadoso-tradicional de un Santiago se contrapone la radical crítica a la tradición de Pablo. Tal vez a medio camino entre ambas actitudes podría situarse la teología lucana, que se asienta en el suelo del cristianismo paulino liberado de la ley, pero que, al mismo tiempo, dibuja expresamente una línea histórica ininterrumpida desde el Antiguo Testamento al tiempo de la Iglesia y pone así el acento en la continuidad de la historia de fe.

A esta situación, aquí sólo a grandes rasgos bosquejada, de la primitiva Iglesia responde la multiplicidad de aspectos que figuran en la

tradición misma sobre Jesús. La escala abarca desde los textos acusadamente tradicionalistas, como el que se refleja en la sentencia que se ha conservado en Mateo «el que quebrante uno de estos mandamientos menores... será el menor en el reino de los cielos» (Mt 5,19), hasta las más aceradas críticas, como las que se leen en la sentencia de Marcos y Mateo: «Anuláis así la Palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido» (Mc 7,13; Mt 15,6) o en esta otra afirmación, ciertamente de difícil interpretación, «el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27), material específico de Marcos[7]. No obstante, al fondo de la diferencia de las tradiciones se percibe bien la idea de que, por un lado, Jesús combatió acremente el dogmatismo de un tradicionalismo casuístico pero, al mismo tiempo, se asentó con firmeza en el suelo de la fe paleotestamentaria, es decir, en el terreno de la ley y de los profetas. Y esto es, en mi opinión, y prescindiendo ahora por entero del contenido, una concepción de excepcional importancia desde el punto de vista estructural: Jesús no ha presentado su mensaje como algo totalmente nuevo, como el punto final de todo lo anterior. Era judío y judío siguió siendo, es decir, vinculó su mensaje a la tradición del Israel creyente. No dejó tras de sí el Antiguo Testamento como cosa vieja y ya superada, sino que lo vivió y así hizo patente su sentido. Su mensaje fue un transportar creador de la tradición hasta su fundamento originario. Se critican las tradiciones, para que surja a la superficie la tradición auténtica.

Sólo con ciertas limitaciones puede caracterizarse la actitud de Jesús frente a la tradición como una contraposición entre tradición y Escritura. Aunque Jesús recurre al canon paleotestamentario en contra de las primitivas tradiciones judías, se incurriría en anacronismo si se le quisiera atribuir una especie de *sola scriptura* paleotestamentaria. Sería una afirmación por un lado excesiva y por otro demasiado corta. Excesiva, porque Jesús vivió en la comunidad viviente de Israel y no compartió el camino de los grupos arcaizantes, teniendo bien en cuenta que aquí el arcaísmo podría ser a un mismo tiempo vehículo del liberalismo y del sectarismo. Eran representantes de lo primero

7. Ofrece una exposición muy matizada y ponderada del estado de la cuestión la contribución de E. Käsemann, *War Jesus liberal?*, en *Der Ruf der Freiheit*, Tubinga ³1968, págs. 19-53; versión castellana: *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1974.

los saduceos: sólo admitían las secciones más antiguas de la tradición, para obtener vía libre para las componendas del presente. Representaban lo segundo los hombres de Qumrán: petrificaban y paralizaban la tradición en un determinado momento y se encerraban, por tanto, en el círculo del pasado. De ambas posturas hay suficientes ejemplos también en nuestros días: la mayoría de los progresistas viven de un tácito arcaísmo, en cuanto que sólo conceden validez a la primitiva Iglesia, o sólo al Nuevo Testamento y al capítulo 12 de la primera carta a los Corintios. Las sectas viven del arcaísmo en cuanto que, al llegar un cierto punto, se salen del curso de la historia de la fe. Nada de esto puede detectarse en Jesús. Vivió en el seno de la comunidad viva de Israel, rindió con los suyos culto al templo y realizó con ellos sus ejercicios de piedad, en ningún momento rompió con la historia de Israel, tal como ha demostrado con absoluta claridad la reciente literatura judía sobre Jesús[8].

Por otro lado, al atribuir a Jesús la *sola scriptura* se dice demasiado poco, porque fue mucho más allá de la letra de la ley mosaica, es decir, sometió a crítica las secciones más sacras del canon o, por mejor decir, afirmó que él interpretaba la voluntad divina contenida en ellas con mayor pureza que se hacía en la Escritura consignada por escrito. Podemos, pues, decir, que consideró la colección de tradiciones que circulaban bajo el nombre de Moisés y la tradición profética como tradiciones normativas, aunque, dado que se transmitían en una comunidad histórica viviente, debían ser reinterpretadas según las exigencias que plantea cada nueva situación. Al llevar a cabo esta tarea con la conciencia de su plenitud de poder, Jesús se sitúa en la tradición profética y pretende ser creador de tradición, fijar una interpretación que se convierta en centro de tradición.

2. El centro unificador: la conciencia de misión de Jesús

Surge así la pregunta: ¿Cómo se llega a esta pretensión de Jesús? ¿Qué hay tras esta notable yuxtaposición, por un lado vinculación a

8. Cf. la síntesis de R. Pesch, *Christliche und jüdische Jesusforschung*, en W. Pesch, *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970, págs. 10-37; además, el informe bibliográfico de P.E. Lapide, *Jesus in der israelischen Literatur*, en «Internationale katholische Zeitschrift» 2 (1973) 375-382 y en: «Freiburger Rundbrief» 23 (1971) 85 - 88, especialmente la contribución de F. Mussner (*Der Jude Jesus*, págs. 3-7).

la tradición, y por otro, crítica de la misma? Formulado a modo de tesis, podríamos comenzar por decir: La crítica a la tradición de Jesús es expresión de su conciencia específica de haber sido enviado, y de la singular plenitud de poder inherente a esta misión. Esto significa que el esquema de conducta de Jesús no puede ser considerado como tipo general y generalizable. Una norma de conducta que dedujera que quien quiere pertenecer a Jesús debe realizar, como él, una crítica radical a la tradición, desconoce lo más profundo y originario de su actitud frente a Dios y, por tanto, frente a la forma tradicional de la palabra de Dios. La difundida conclusión: Jesús fue revolucionario y, por tanto, cuando se es revolucionario se está tras las huellas de Jesús o, expresado de otra forma: debemos adoptar frente a la Iglesia la actitud de Jesús respecto de la sinagoga, adolece de múltiples inexactitudes objetivas. En efecto, nos guste o no nos guste, Jesús era piadoso. «Piadoso y liberal al mismo tiempo», ha dicho Ernst Käsemann. Y en este «al mismo tiempo» debe verse una íntima conexión con el «Dios y hombre al mismo tiempo» del dogma calcedoniano[9]. Si se interpreta el concepto de «liberal» correctamente, es decir, no en el sentido que tiene desde el siglo XIX, sino en el contexto de la Biblia, es preciso asentir a esta fórmula. Y aunque de esta forma se establece una clara e indiscutible distinción entre la piedad personal de Jesús y ciertos tipos de piedad, queda en pie el hecho de que fue un hombre piadoso, un orante, un devoto, un lector de la Biblia. Todo lo demás, un Jesús frecuentador de malas compañías, un Jesús no religioso, etc., son invenciones de más o menos buen gusto.

Contra la mencionada conclusión se alzan no sólo las razones objetivas que se acaban de exponer, sino también, y sobre todo, razones estructurales, porque estas traslaciones directas pasan por alto la singularidad de su misión como Hijo, una misión que se acreditó como existencia filial precisamente en que apuró hasta el fin la tradición y, de este modo, la amplió creadoramente hacia el futuro. A esto se alude cuando se habla de la obediencia de Jesús, que es uno de los medios que sirven para interpretar el contenido de la filiación.

Llegados aquí debemos agudizar nuestra atención, porque estamos rozando el auténtico centro del Nuevo Testamento. ¿Qué ocurre

---

9. E. Käsemann, op. cit., pág. 25: «Bajo ningún concepto debe reducirse el dogma calcedoniano al "piadoso y liberal al mismo tiempo". Lo único que se quiere afirmar es que esta fórmula es indispensable para la recta interpretación del pensamiento calcedoniano, porque menciona una característica decisiva de Jesús...»

con esta obediencia de Jesús, que por un lado describe su relación con la tradición y, por el otro, el núcleo de su relación con Dios, condensada en la fórmula de «Hijo»? Vistas desde fuera, las cosas se presentan así: la Escritura habla de la muerte del Siervo de Yahveh. Jesús es este Siervo. Por tanto, debe obedecer a la Escritura y a su Padre y morir, «para que se cumpla la Escritura». Pero en el mundo de la realidad no se trataba, por supuesto, de un cumplimiento mecánico de un texto literal previamente fijado, por mucho que de una lectura superficial de los evangelios, desde Mateo o Juan, pudiera extraerse tal conclusión. La obediencia del Hijo, su relación filial con la tradición —con la Escritura— no tiene nada de mecánico. La realidad fue, más bien, la siguiente: para mantener, sin recortes, en aquella hora, la verdad contenida en la Escritura, es decir, la verdad sobre los hombres que se expresa en la voz de la tradición central, para ello se requiere una pasión por la verdad que lleva hasta el conflicto moral con los poderes que ocultan y desfiguran esta verdad. Jesús muere porque la verdad es perseguida y hostilizada. Su obediencia es un atenerse a la verdad contra la conspiración de la mentira. Y justamente al obedecer a la verdad, obedece al Padre y a la Escritura, que él leía desde la inmediatez de su referencia a Dios, que, por ende, abría de nuevo hacia su más íntimo fundamento y a la que llenaba de nueva realidad al vivir sus palabras en su total plenitud. Su relación al fundamento fundamentador del ser es una relación de unificación real con la verdad fundamentadora, es decir, la «filiación». En esta relación con Dios, la letra se hace carne.

3. El fundamento soportador: la relación con Dios de Jesús

Lo que el cristiano tiene que aprender de Cristo no es, pues, ni revolución ni tradicionalismo, sino algo totalmente distinto: que hay que leer la Escritura desde el Padre, es decir, a partir de una concreta relación con Dios. Aquí hay tanto semejanzas como diferencias entre Cristo y los cristianos. Diferencias, porque nuestra relación con Dios no es la de Jesús. Semejanzas, porque nos quiere llevar a conocer al Padre a través de la tradición y a entender la tradición desde el Padre. Aquí se encuentra también la clave de aquella yuxtaposición e inhesión, contemplada desde fuera tan enigmática, entre fidelidad a la tradición y crítica de la misma de Jesús, de aquel ser a la vez «liberal»

y piadoso. A primera vista, muchas de las cosas que Jesús hizo y dijo suscitan la impresión de la conducta de un liberal. De hecho, durante un largo trecho ambas cosas marchan unidas; basta recordar, por ejemplo, su actitud frente a los preceptos sobre la purificación o su postura en la cuestión del sábado. Causa, con todo, perplejidad observar que su negativa frente a las tradiciones fariseas de ningún modo implica una tendencia generalizada hacia un tratamiento liberal del precepto, porque en otros pasajes se advierte un desacostumbrado rigor en sus consignas. Puede citarse, como demostración, la indisolubilidad del matrimonio, las exigencias del amor al próximo o la invitación al seguimiento[10]. Se advierte así que lo que Jesús encarna no es una liberalidad desligada de compromisos, sino que tanto su libertad como su rigor proceden de un centro común: de su relación, en la oración, con el Padre, de su personal conocimiento de Dios, a partir del cual puede trazar la línea divisoria entre centro y periferia, entre voluntad divina y obra humana. Jesús ha espiritualizado la letra y aquí radica su libertad frente a la tradición. Pero no la ha espiritualizado al modo de la «Ilustración», sino profundizando su referencia a Dios. Volviendo, pues, a Käsemann, podemos decir que la yuxtaposición e inhesión de liberal y piadoso a un mismo tiempo que hallamos en Jesús sólo pueden entenderse en realidad desde el misterio calcedoniano del Dios y hombre a la vez.

Repitámoslo una vez más: no podemos imitar esta peculiar relación a Dios de Jesús. A partir de su íntima pertenencia a Dios, ha reinterpretado la tradición, ha abierto el sentido de su centro y nos ha trazado el camino para llegar a él. En todo caso, de estas interconexiones se desprende una instrucción a los cristianos, respecto de su actitud frente a la tradición: el cristiano ve en Jesús la apertura hacia el centro de la tradición, hacia allí donde la tradición es realmente apertura hacia lo más originario y no se enfrenta a la razón, sino que libera el fundamento soportador de esta razón. Quiere esto decir que el cristiano se ve protegido tanto frente a la falsa tradición como frente a la falsa falta de tradición, porque lee la tradición con Jesús. En su contenido esencial esto significa, a su vez, que participa de la relación a Dios de Jesús, que selecciona la tradición a partir del diálogo con Dios, Padre de Jesucristo. Sólo la familiaridad con Dios,

10. Cf. E. Käsemann, op. cit., pág. 29; también G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart [7]1965, págs. 92-100; versión castellana: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca [3]1982.

internamente posibilitada por Jesús, puede abrir el camino a través de la montaña de tradiciones que, sin este contexto vivífico, están muertas y son extraviadoras. Donde falta esta referencia a Dios, el tradicionalismo y la crítica a la tradición se convierten en juego caprichoso. Por eso es preciso oponerse con absoluta decisión a la idea, hoy cada vez más extendida, de un «cristianismo posteísta», a través del cual se intenta reducir a un abstracto denominador común el romanticismo de la teología de la muerte de Dios. Lo que Jesús puso al descubierto como tradición fundamentadora y central no es, en última instancia, una pluralidad de afirmaciones, sino la sencilla protoconfesión de Israel: hay Dios. En este sentido, Jesús es un judío radical: se trata del ser divino de Dios, que es tan seguro como su ser humano, cabalmente porque este segundo sólo existe desde el cara a cara con el Padre. Dios es tal como se hace visible Jesús, porque el mismo Jesús pertenece divinamente a Dios. La resurrección no es sino la concreción máxima de esta afirmación: Dios existe. Esta resurrección muestra que Dios es una existencia real, porque ser es realizar y el ser Dios es vida que vence a la muerte. Que Dios existe realmente significa que hay una verdad del hombre en la que los objetivos de su razón operativa encuentran su límite y su medida.

Aquí nuestro análisis nos devuelve de nuevo a nuestro punto de partida. A través de lo específicamente cristiano se percibe con claridad la opción fundamental humana que se halla en el mensaje de Jesús. En definitiva, sólo existe la alternativa entre el dominio absoluto de la razón técnica —que tiene que presuponer que el ser es un absurdo en sí mismo— y la fe en una razón creadora que, en cuanto tradición fundamental, da sentido a la razón[11].

Panorámica sobre el problema de la Iglesia, el cristianismo y la tradición

Llegados aquí, el tema exigiría dar un tercer paso y pasar al problema de la tradición en la Iglesia. Tal vez al lector le desilusione que, por el momento, sólo dediquemos a esta cuestión una observación final. Es incluso posible que se incline a pensar que semejante modo

11. Cf. el análisis de R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes «Gott»*, en «Internationale katholische Zeitschrift» 1 (1972) 54-72, espec. 65ss.

de proceder es simple escapatoria ante las espinosas preguntas prácticas con las que, de todas formas, tenemos que enfrentarmos día a día. No niego que el asunto es espinoso, pero, a mi parecer, la falta de solución de tantas disputas en nuestros días se halla precisamente en que se ponen siempre, una y otra vez, en el primer plano las estridencias cotidianas y no se contempla el contexto mayor, que es el que importa. Y, con todo, es este contexto más amplio el que hace tolerable la pasión de cada día y ofrece un hilo conductor a través del laberinto, de otro modo insalvable, de lo cotidiano. Por eso he intentado, a ciencia y conciencia, mostrar, ante todo y sobre todo, el ámbito global, para poner a la vista y hacer perceptibles los órdenes de magnitud, que son los que, por encima de todas las contrariedades y sinsabores cotidianos, verdaderamente importan. Estoy convencido de que no podremos avanzar mientras no estemos dispuestos a ponernos ante la *totalidad* y, a partir de ella, a adoptar una postura ante la vida diaria, que es fatigosa, así y de cualquier otra manera. La cuestión no es, pues, cómo poder vivir sin contratiempos, sino cómo vivir de modo que merezca la pena aguantar los sinsabores y bajo qué otros aspectos no merece la pena.

Pero volvamos a nuestro problema: para poder calibrar con exactitud la significación de la Iglesia es preciso traer de nuevo a la memoria una idea que ya nos salió al paso en nuestro análisis general del concepto de tradición. La tradición, decíamos allí, presupone en cualquier circunstancia un portador de la tradición, es decir, una comunidad transmisora, que constituye el sujeto común y propagador de la tradición y que, en virtud de la identidad del contexto histórico fijamente conservado, se convierte en portador de recuerdos concretos. Este sujeto de la tradición es, en el caso de la tradición de Jesús, la Iglesia. Esta afirmación se limita a registrar un simple hecho histórico, sin incluir todavía valoraciones de tipo teológico. Este carácter de sujeto le adviene a la Iglesia en virtud de la identidad del contexto histórico y en virtud del carácter comunitario de las experiencias básicas que la van constituyendo[12]. En consecuencia, este sujeto es la condición de la posibilidad para la participación real en la *traditio Iesu* que, sin este sujeto, no sería realidad histórica y configuradora de historia, sino sólo recuerdo privado.

12. Cf. *Internationale Theologenkommission, Pluralismus*, Einsiedeln 1973, Comentario a las tesis 4, 5 y 6.

La Iglesia es tradición, lugar concreto de la *traditio Iesu* en la que —como todos sabemos— se ha deslizado mucha pseudo-tradición humana, tanta que también ella, y precisamente ella, ha contribuido a la crisis generalizada de la tradición en la humanidad. ¿Qué actitud tomar ante esto? ¿Qué camino seguir?

A mi entender, hoy ya es claro que hay dos caminos equivocados. Es absurdo pretender destruir al sujeto de la tradición en cuanto tal, emprender un viaje espacial eclesial sin estación terrestre, querer crear en la retorta de la razón operativa un cristianismo nuevo y más puro: una Iglesia del *management* total es absolutamente nada, no es ya tradición, es, en una razón carente de tradición, justamente una pura nada, un *monstrum* de sinrazón.

Pero está también condenado al fracaso el intento, estrechamente relacionado con lo anterior, de cerrar la tradición en un determinado punto y querer salvar a la Iglesia mediante un arqueologismo ya sea liberal o conservador. En mi opinión, es importante reconocer que los más rabiosos progresismos son arqueologismos: ya no les basta marcar límites a la tradición mediante el *sola scriptura*. Para estos tales, todo cuanto es posterior a Pablo está equivocado, sobre todo los escritos lucanos y, por supuesto, mucho más las cartas pastorales. No existen diferencias fundamentales entre estos progresistas y el tradicionalismo equivocado: todo se reduce al punto en que —según cada postura— se cierra la tradición. Por este camino se falsea total y absolutamente la tradición en su sentido genuino, prescindiendo del hecho de que los arqueologismos progresistas no son honestos, porque ponen las marcas allí donde les conviene y parten, en amplia medida, de reconstrucciones que son simples reflejos de sus propios aprioris. Viene aquí como anillo al dedo la mofa de Faust sobre los historiadores, cuando dice que tras el supuesto espíritu de los tiempos no hay sino el espíritu personal de estos señores.

Pero nada de esto le sirve al hombre, que se halla hoy envuelto en una crisis en la que la apuesta es, sin exageración, todo o nada. Para mí tiene algo poco menos que de fantasmal contemplar en qué necias y egoístas discusiones anda revuelta la teología actual, cuando al ser humano le llega el agua al cuello y justamente ahora habría sonado la hora de la teología. Una vez más: la salvación no está en la disolución del sujeto de la tradición, ni en la neutralización arqueológica de la tradición, sino tan sólo en la profundización del sujeto de la tradición hasta llegar a su verdadero centro, la vida nuclear

de la tradición, en la comunidad —abierta por la fe y la oración— con Dios, Padre de Jesucristo. Sólo allí donde esto acontece puede acontecer el verdadero progreso que conduce a la meta de la historia: al Dios hombre, que es la auténtica humanización del hombre.

1.2.1.2. El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y liturgia

El tema «bautismo y formulación de la fe» ofrece aspectos completamente diferentes según que se le contemple desde la teología del primitivo cristianismo o desde la teología contemporánea. En esta última apenas si es posible advertir una relación entre el bautismo y la formulación lingüística de la fe. El «y» que aparece en el título de esta sección apenas si tiene contenido práctico. En la primitiva Iglesia, en cambio, hallamos una estrecha conexión entre ambas realidades. En la tensión que aquí se deja percibir entre los inicios y el presente se fundamenta, a su vez, la tensión y la significación del tema.

Comencemos nuestro análisis a partir de la teología católica contemporánea, tal como aparece sintetizada, por ejemplo, en el artículo *Baptême* del DThC[1]. Para el estudio del bautismo es determinante la estructura general de la doctrina de los sacramentos elaborada por la alta escolástica. Es decir, el problema del sentido y de la esencia del sacramento del bautismo se resuelve en las preguntas sobre el ministro que lo administra y el sujeto que lo recibe, sobre la materia y la forma y, en fin, sobre la eficacia del sacramento[2]. El tema del bautismo y formulación de la fe podría incluirse, como mucho, en el problema de la forma sacramental, es decir, de las palabras que son la forma

---

1. J. Bellamy - G. Bareille - R.S. Bour - V. Ermoni - C. Ruch - E. Mangenot, *Baptême*, en DThC II, 167-378. Por lo que hace a la riqueza del material, este artículo sigue siendo hoy día insuperable; en cuanto a la sistematización, es un reflejo clásico de la mentalidad imperante antes del concilio Vaticano II. Hay también un valioso material en DACL II, 1, 251-346 (de Puniet). El artículo *Baptême* de G. Jacquemet y A. Bride, en *Catholicisme* I, 1207-1227 sintetiza, una vez más, de forma excelente, todo el material, pero apenas supera el estadio del DThC.

2. Cf., por ejemplo, la división de la sección sobre el bautismo en los santos Padres: nombres, materia, forma, modo de la administración, ministro, sujeto, simbolismo y efectos, necesidad, ritos de la administración solemne (179); y de igual manera en las restantes secciones.

del sacramento. Pero al circunscribirlo a esta categoría y encajonarlo en el esquema materia-forma, pierde una gran parte de su auténtica dimensión. En efecto, aquí la palabra de la fe figura ya sólo, y de manera clara, como «forma»: aparece como la fórmula que, en cuanto única condición para su validez, constituye la totalidad del sacramento. Pero donde está ya totalmente acuñada la idea de la fórmula sacramental, se da la mano con la creencia de que esta fórmula fue fijada por el mismo Jesucristo, de tal suerte que queda del todo excluido el tema de las posibles formulaciones: la fórmula aparece como ya formulado de antemano e intocable. No es expresión de la fe, sino simplemente «institución».

El otro punto a considerar en nuestro tema podría ser el del receptor, quien, en el sacramento de la fe, debía ser interrogado sobre su propia fe. Tras un atento análisis del amplio material, puede afirmarse que, en términos generales, se confirma de hecho esta suposición inicial: se puede comprobar que el tema de la fe se divide en dos sectores, en los que lleva una existencia —notablemente reducida— por un lado doctrinal abstracta y por otro cúltica y ritual.

1. *La relación entre bautismo y formulación de la fe en la teología del segundo milenio cristiano*

a) La fe como presupuesto del bautismo

El tema de la fe aparece en el momento en que, a propósito del bautismo de adultos, se formula la pregunta de los presupuestos de éste. Ciertamente también aquí la conexión está mucho más diluida de lo que cabría esperar en un acontecimiento que la tradición designa como *sacramentum fidei*, como *obsignatio fidei*, es decir, como conformación cúltica eclesial de la decisión de fe[3]. Lo primero que se afirma como principio básico es que la fe no afecta a la validez, sino sólo a la licitud del bautismo[4]. En el marco de la tendencia global de

3. *Fidei sacramentum:* Tertuliano, *Adv. Marcionem* 1, 28, 2 (CChr I, 472, 28); *obsignatio fidei: De poenitentia* 6, 16 (CChr I, 331, 60). Cf. *Catholicisme* I, 1216, con más textos. Para las denominaciones patrísticas del bautismo, DThC II, 178s.

4. DThC II, 279s; *Catholicisme* I, 1217: «S'il arrivait que quelqu'un vienne au baptême sans croire, le sacrement n'aurait pas d'utilité pour son salut. S'il avait cependant l'intention véritable de recevoir le sacrement tel que le Christ l'a institué et

la doctrina escolástica sobre los sacramentos, hay en esta afirmación una alusión a un doble nivel: del ámbito del *opus operatum* (= validez) al del *opus operantis* (= licitud), del ámbito propiamente sacramental al de los presupuestos subjetivos del sacramento. Respecto de la eficacia del bautismo, es decir, de la *res sacramenti* realmente intentada, esto significa que un bautismo en el que el bautizando no posee la fe cristiana imprime ciertamente *character sacramentalis* pero no confiere la gracia, si bien ésta puede venir más tarde, cuando el sujeto bautizado tenga la adecuada disposición[5]. El sacramento aparece, pues, aquí, acusadamente trasladado desde el ámbito de la fe, de la palabra y la decisión de fe, al ámbito del rito de efectos automáticos por un lado, y de una ontología del alma por otro.

Todo esto se agrava aún más si se añade que ni siquiera entre las condiciones necesarias para la licitud del bautismo ocupa la fe un puesto destacado: se la menciona dentro de una lista de condiciones en la que figuran en primer término el arrepentimiento de los pecados, punto en el que se advierte una vez más que la decisión moral implícita en el epígrafe del arrepentimiento se entiende claramente como un factor nuevo, distinto de la fe misma, mientras que ésta se configura en muy amplia medida como asentimiento a un conjunto de enseñanzas[6]. Falta, pues, una conexión entre ambos factores, que todavía el concilio de Trento se esforzó por establecer. También el Tridentino enumeraba la fe entre las «condiciones de la justificación» y la añadía a otros actos —también necesarios— como el primero de todos ellos: la esperanza, el amor incipiente, la *paenitentia* y, en fin, el propósito de recibir el bautismo[7]. Pero luego, el concilio recapitula y sintetiza este conglomerado de cosas yuxtapuestas —aunque ciertamente presidido y cohesionado por el motivo fundamental de las tres virtudes teologales— mediante la alusión a la unidad interna de la estructura del acto fe-esperanza-caridad. Cuando en el rito bautismal se dice que el bautizando desea la fe que confiere la vida eterna,

---

tel que l'Église le donne, il pourrait être marqué du caractère baptismal (c'est ce qu'on exprime en disant que le sacrement serait alors valide)...»

5. Cf. la nota anterior.

6. DThC II, 280. Se citan, como condiciones para la licitud, «la foi, l'espérance et le repentir des péchés. L'absence d'une ou de l'autre de ces conditions empêcherait le baptisé de recevoir la grâce sanctifiante et le pardon des péchés». La fe como conocimiento de las verdades de fe en ibid. 354.

7. DS 1526; Dz 798.

se está aludiendo a una fe que es al mismo tiempo esperanza y amor, porque una fe sin estas dos otras virtudes no puede dar vida eterna[8].

Así, pues, en este pasaje se expone un concepto global de la fe, que es descrita como forma total de la preparación para la justificación. En este sentido, la fe aparece aquí como la respuesta adecuada del sujeto al acontecimiento objetivo del bautismo, como el espacio espiritual en el que acontece el bautismo. Por otra parte, la intención de rechazar la *fides-fiducia* de los reformadores llevó a los padres conciliares a acentuar los diferentes actos y, por ende, a insistir con tanta fuerza en la fe como acto individual distinto de la esperanza, del amor y de la penitencia, que se hace ya inevitable la disgregación del todo en un haz de exigencias concretas, entre las que la fe aparece como una más de la lista[9]. Nuestro tema, que no se centra en las relaciones entre fe y bautismo, sino en las que se dan entre el bautismo y las formulaciones de fe, plantea ahora la pregunta de cómo poder explicar más de cerca, dentro de este concreto punto de vista, la significación y la formulación de la fe. Arroja luz sobre esta cuestión una decisión de la Congregación de Propaganda del año 1703. En ella se prohibía, en los países de misión, administrar el bautismo, ni siquiera en peligro de muerte, a quienes no conocieran al menos los misterios necesarios para la salvación[10]. Se consideraban como tales, en cone-

8. DS 1531. Es, a mi entender, lamentable que el nuevo ritual del bautismo haya sustituido esta profunda respuesta —el bautizado pide de la Iglesia la fe y, como su don, la vida eterna— por la trivial expresión de que el bautizando pide el bautismo. El *Rituale Romanum* sigue dando todavía la alternativa de recurrir a la antigua respuesta: se pide la fe. Incomprensiblemente, en el texto oficial alemán ha desaparecido esta posibilidad. Con este cambio de fe por bautismo se elimina del diálogo bautismal la trascendencia implícita en el proceso. Ahora, como meta de la acción sólo se cita el acto empírico de la administración misma del sacramento. En la antigua respuesta, en cambio, estaba presente toda la amplitud del acontecimiento, su misteriosa paradoja. Lo que se da en el bautismo es mucho más que el «bautismo» como sacramento; como contrapartida a la fe que el bautizando ya podía tener, aquí lo que se da es precisamente la fe que se recibe de la Iglesia. Al mismo tiempo, con la ampliación a «la vida eterna», entra ahora en juego aquello que propiamente desea el hombre: la vida, no una acción litúrgica aislada, fuera cual fuere. Así, pues, en esta fórmula se expresaba la unidad de la teología paulina y de la joanea. Mantenía, pues, despierta, también intralitúrgicamente, la tendencia de la Reforma a contemplarlo todo desde la fe.

9. Insistencia en la unidad de fe-esperanza-amor: especialmente DS 1532, Dz 801; acentuación de la diferencia de cada uno de los actos concretos: DS 1533, Dz 802.

10. DThC II, 354.

xión con Heb 11,6, la existencia de Dios, premiador de buenos y castigador de malos en la otra vida (μισθαποδότης). Esta referencia a Dios ha sido muchas veces ampliada a la Trinidad y la Encarnación. Entre las condiciones exigidas para los bautismos normales (esto es, fuera del peligro de muerte) en tierras de misión, menciona Benedicto XIV el conocimiento de los principales misterios de la fe, el conocimiento del credo, del padrenuestro, del decálogo, de los mandamientos de la Iglesia, de la eficacia del bautismo, de los actos de las virtudes teologales y de sus motivos[11]. Es interesante observar que la segunda parte de estas exigencias —que es, en muy buena parte, cuestión de memoria— responde con bastante exactitud al «catecismo» de la edad media, que se remonta a la Iglesia primitiva. También Lutero se atuvo a él en sus propios catecismos, ya que, renunciando a sistematizaciones, expone en ellos las secciones principales de la tradición: el decálogo, el credo *(Apostolicum)*, el padrenuestro, el bautismo - penitencia - sacramento del altar, oraciones diarias. Como piezas esenciales del catecismo de la primitiva Iglesia pueden mencionarse: el credo, el padrenuestro, la doctrina de los dos caminos (en vez del decálogo, cuya presencia dentro del catecismo no aparece testificada hasta el siglo XIII), los sacramentos[12].

La simple enumeración de estas piezas constituye ya una referencia retrospectiva al antiguo catecumenado y, a una con ello, a la conexión de bautismo y formulación de la fe y se percibe, además, con mayor precisión el puente de unión entre el rito de la administración del sacramento y la mencionada formulación. Así, pues, aunque aquí (y no por casualidad en el contexto de la tarea misionera de la Iglesia) aparece claramente la vinculación con el antiguo cristianismo y, por lo mismo, la unidad de la historia de los dogmas y la unidad del sacramento, el conjunto sigue teniendo una forma reducida. El problema de fe y bautismo se descompone, por un lado, en la problemática del antes mencionado material memorístico y, por otro, en la

11. Ibid. Ruch alude aquí sobre todo a una instrucción del 18 de octubre de 1883, que exponía resumidamente lo dicho con anterioridad.

12. Sobre esto, cf. el instructivo artículo *Katechismus* de H. Surkau en RGG III, 1179-1186. Surkau menciona, en la columna 1180, el hecho de que por ejemplo san Agustín, *De fide et operibus*, 9,14 y 13,19 (PL 40, 206 y 210) llama catecismo a la instrucción bautismal de Juan el Bautista y de Felipe; según esto, la palabra se habría formado en la Iglesia norteafricana de lengua latina. Para el origen y formación del catecismo de la antigua Iglesia, 1181s.

de los presupuestos ideales (o respectivamente doctrinales) mínimos que, además, en virtud de su gran insistencia sobre la cuestión del contenido del bautismo de deseo, caen en una existencia cada vez más independiente y más abstracta, a través de la cual no sólo el bautismo, sino también el mismo cristianismo eclesial concreto aparece cada vez más como una especie de forma existencial religiosa de lujo (o, desde otro punto de vista, como una forma especialmente embrollada de la misma). Frente a todo esto, Heb 11,6 permite desarrollar perspectivas mucho más sencillas.

b) El puesto de la fe en la liturgia del bautismo

Si con lo anteriormente dicho se ha descrito el aspecto dogmático-teológico del conjunto, ahora hay que añadir que la fe aparece una vez más en el entramado del rito litúrgico del bautismo. Y así como antes parecía desplazada hacia lo abstracto y doctrinal de los ideales, ahora, en este lugar, se nos presenta, a la inversa, como totalmente empotrada en lo ritual. En la forma hasta ahora prevista por el *Rituale Romanum* figura en concreto en tres ocasiones:

1. En la recitación del credo que, junto con el padrenuestro, recoge las piezas fundamentales del viejo catecismo. En el ritual del bautismo presenta los residuos, conservados hasta nuestros días, del antiguo doble rito de la *traditio* y la *redditio symboli*.

2. En la renuncia al reino de Satanás, como respuesta a la pregunta del bautizante, una pregunta que se expresa como *pactio* positiva a la alianza de la fe y que, a una con la renuncia, es la forma ritual de la doctrina de los dos caminos, y desemboca en el acontecimiento de la alianza, sellado mediante la triple aceptación de la fe. Merece la pena observar que aquí se ha conservado un texto mucho más arcaico que el *textus receptus* del credo apostólico. En conjunto, se ha mantenido la forma de *Gelasianum* que, en lo que se refiere a la praxis litúrgica, se remonta, con seguridad, a una época muy anterior a la de datación de este sacramentario, en el siglo VI[13]. Estas preguntas del bautismo, con su credo expresado bajo formas interro-

13. DS 36 con indicaciones bibliográficas y de las fuentes. En el nuevo *Ritual* se ha ampliado el artículo cristológico, mientras que los artículos primero y segundo se conservan en su redacción antigua. El *Ritual* alemán prevé, además, la recitación del símbolo apostólico, que el *Ritual* romano ya no recoge.

gativas, no sólo se cuentan entre las secciones más antiguas del rito romano hasta hace poco en vigor, sino que son su pieza nuclear y responden al acontecimiento esencial de todas las formas bautismales paleocristianas llegadas hasta nosotros (Hipólito, Ambrosio, Agustín, Iglesia oriental anterior a Gregorio de Nissa), que vinculan a este proceso de la *pactio* el acontecimiento bautismal en sí mismo[14]. Al mismo tiempo, se advierte bien la diferencia que nos permite conocer la primera pieza de aquella evolución, cuyo estadio último vimos antes. A partir de la edad media, se separan la *pactio* y la *mersio*. La interrogación bautismal, con su triple *credo*, no es ya el centro del acontecimiento bautismal y se ve como desplazada hacia el catecumenado y, por ende, hacia la «preparación para la justificación». Se modificaba también, por consiguiente, su importancia en el conjunto. La subsiguiente ritualización del antiguo catecumenado contribuyó lamentablemente a vaciarla de contenido.

3. La fórmula sacramental, vinculada a Mt 28,9, es originariamente una «fórmula breve de la fe», una alusión concentrada en la estructura fundamental y en el contenido nuclear de la fe que se explicita en el símbolo. En su forma actual, y sobre el fondo de la teología escolástica, ha perdido, por supuesto, una buena parte de esta significación y aparece ya sólo como fórmula sacramental, simple fórmula de la administración que, a tenor del esquema fundamental de materia y forma, se mantiene básicamente igual en todos los sacramentos. Con esto no sólo se desconoce su carácter de símbolo, sino que, al mismo tiempo, se elimina la referencia antitética que aparece en las preguntas del bautismo y en la forma interrogativa del credo. En virtud de la transformación del credo interrogativo en una «fórmula», el conjunto se convierte en un acto unilateral de administración que, a tenor del esquema jurídico de ejecución válida, no requiere ninguna respuesta, sino que tiene validez ya por el simple hecho de ser ejecutado en cuanto tal. Si a todo esto se añade que el problema de las condiciones mínimas para el bautismo válido han reducido los requisitos para la esencia del bautismo al acto mismo de derramar el agua, junto con la pronunciación de las palabras de la fórmula, y que, por consiguiente, todo lo demás puede considerarse como mera «preparación», de la que, en rigor, podría prescindirse, se comprende bien que en la figura teológica y litúrgica todavía pre-

14. A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958, especialmente págs. 73ss; 79-98.

dominante el tema del bautismo y de la formulación de la fe son algo poco menos que fuera de lugar[15].

Ahora bien, esto significa que tanto el concepto de fe como el de bautismo han caído en un cierto aislamiento, con lo que su relación tenía que resultar forzosamente problemática, en detrimento del bautismo y en detrimento también de la recta comprensión de la fe. Todo esto ha hecho que en el campo católico la fe se haya reducido a doctrina y que, en consecuencia, también las formulaciones de la fe hayan ido adquiriendo un carácter cada vez más teórico, hasta el punto de que hoy, cuando vuelve a replantearse el problema de los símbolos, surgen fórmulas resumidas de la fe que, en realidad, son recapitulaciones abstractas de una teología y de un entramado doctrinal en el que se echa en falta la sensibilidad por el sentido originario de las fórmulas de la fe[16]. Es cierto que Lutero se opuso con toda energía a este doctrinarismo e intentó devolver a la fe su carácter enteramente personal, en cuanto segura confianza en el perdón de mis pecados. Con ello no se recupera aquella conexión eclesial de la fe que aparecía en el primer plano en virtud de su originaria inserción en la pregunta bautismal. Pero, sobre todo, desaparece cada vez más la capacidad de

15. Todos estos hechos son, a mi entender, de la máxima importancia, tanto en orden a una recta comprensión de las relaciones entre institución y persona, entre sacerdote y «seglar» en la Iglesia como para el planteamiento del problema de la evolución de los dogmas. Respecto de lo primero, se corrige aquí, automáticamente, una concepción de la vida eclesial unilateralmente «oficial», «jerárquica», «desde arriba». No existe algo así como una contraposición entre un administrar enteramente activo y un recibir meramente pasivo. En el diálogo bautismal, la administración alude más bien a un recibir activo (y tal vez, a partir de aquí, podría desarrollarse un concepto de diálogo genuinamente cristiano). Se advierte, al mismo tiempo, que lo previamente dado e insustituible de la fe debe buscarse no en una forma (o fórmula) sólidamente fijada, sino en una estructura espiritual viviente, que va creando, a lo largo de la historia, su propia forma.

16. Así, especialmente, en las «fórmulas breves» propuestas por K. Rahner (*Schriften* VIII, 153-164; *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, págs. 515-527). En la historia del símbolo hay, por supuesto, textos con tendencias acusadamente doctrinales, como el *Symbolum Quicumque,* de acuerdo con la diferente función asignada a los textos, desde el credo del catecumenado y del bautismo hasta la confesión de la ordenación. Uno de los puntos débiles de la discusión en torno a las fórmulas breves radica en la circunstancia de que apenas si se ha planteado la pregunta del valor concreto de los textos, de su inserción en la estructura de la vida cristiana y eclesial, y ello aun prescindiendo del hecho de que las citadas fórmulas breves son casi enteramente sumarios de una teología concreta y no de la fe. Cf. para una exposición detallada la sección 1.2.1.4 de este volumen.

entender el sentido de los sacramentos. La teología contemporánea tiene cada vez más bloqueada la posibilidad de hallar una salida al problema de las relaciones entre la fe y el bautismo. Ni siquiera la solución de Lutero resulta convincente. Aquí el bautismo aparece en gran medida como simple disposición positiva de Dios, que quiso dar en él a la fe un apoyo sensible y perceptible. Pero desde la perspectiva de nuestro siglo, es preciso preguntarse si de este modo no la ha perjudicado más que beneficiado. Se comprende bien por qué algunos exegetas opinan que la concepción del bautismo y la de la fe son, en el pensamiento paulino, dos caminos completamente diferentes y en el fondo inconciliables. Marchaban juntos, en curiosa yuxtaposición, lo auténticamente cristiano y la aceptación de elementos de las religiones mistéricas. Como la práctica del bautismo apareció mucho antes de la actuación de Pablo, es dificultosa tarea volver a separar lo auténticamente cristiano y lo sacramental[17].

2. *El bautismo y la formulación de la fe en la antigua Iglesia*

Ahora bien, ¿cómo fueron en realidad estas relaciones al principio? La pregunta, hoy sin salida, de «fe y bautismo», sólo puede obtener, en mi opinión, una respuesta a través del problema de la formulación de fe y el bautismo. Dado que, en sus líneas fundamentales, el proceso de la historia de los dogmas y de la liturgia ha sido explicado de forma convincente gracias a las recientes investigaciones, bastará aquí con recordar brevemente los hechos más importantes[18]. El aspecto más llamativo de los más antiguos rituales bautismales llegados hasta nosotros —Tertuliano, Hipólito, Ambrosio— es que no contienen ninguna fórmula de bautismo en el sentido en que hoy lo entendemos. En su lugar, aparece el interrogatorio bautismal, en el que el credo está dividido en tres preguntas, cuya triple respuesta por parte del bautizando, unida al acto de la triple inmersión, configura al mismo tiempo la forma de la administración del sacramento. Este

---

17. Para la discusión exegética, cf. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga ³1958, págs. 311ss; versión castellana: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; O. Kuss, *Paulus*, Ratisbona 1971, págs. 243s; 411-414; versión castellana: *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975.

18. Utilizo aquí ampliamente las ponderadas reflexiones de A. Stenzel, *Die Taufe*, Innsbruck 1958.

diálogo bautismal es, por otra parte, la forma más antigua de una confesión de fe por nosotros conocida.

Según esto, puede avanzarse la siguiente tesis: expresar la fe en fórmulas condensadas o «símbolos» es algo que acontece primariamente en conexión con el bautismo y que está referido al acontecimiento bautismal del que ha surgido; este acontecimiento suscitó la necesidad de las fórmulas y éstas se encuentran referidas a él. Por tanto, deben ser entendidas desde la administración bautismal que constituye su verdadero contexto[19]. Esta tesis requiere, por supuesto, algunas matizaciones. En realidad, el complejo proceso del bautismo ha contribuido a configurar, a lo largo de sus diferentes pasos, dos tipos diferentes de confesión. El catecumenado llevó a los sumarios doctrinales, a la *regula;* la administración del bautismo desembocó en el credo o *símbolo* (confesiones declaratorias e interrogativas). Ambos tipos responden a las diferentes tareas y funciones a partir de las cuales fueron creados[20]. Expresan también diversos niveles del proceso de la fe, diversas etapas de su realización. La fe abarca el nivel de la didascalía, de las conexiones doctrinales globales que, en sus rasgos generales, aparecen como normalizadas y previamente dadas, aunque sus aspectos concretos fluctuaban, sin una formulación definitiva. La fe abarca el nivel del acto de la *pactio*, de la vuelta como respuesta a la llamada del *credo* y es aquí, en su estructura trinitaria históricosalvífica, forma articulada, símbolo en el que la llamada y la respuesta

---

19. Con esto no se pretende afirmar, en modo alguno, que el bautismo haya sido el único lugar de la formación de la confesión, sino que tan sólo se pretende destacar la primacía del bautismo en la línea principal de la evolución de las confesiones. Para otros puntos de referencia de esta formación de confesiones, cf. especialmente O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zurich 1942. Una orientación global sobre el estado de la investigación en K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968, págs. 27-67. Respecto de los tipos básicos de la formación de confesiones y de su relación con el «Evangelio» en cuanto tal, H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, en B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo 1970, págs. 13-58.

20. Stenzel, págs. 79-98; 157-164. Especialmente importantes 160ss. En pág. 160: «...sobre la peculiaridad del símbolo...: es la fórmula breve de la instrucción bautismal (en concreto: del fotizomenado). Su función en la devolución no es, pues, formalmente la confesión, tal como se exige desde la idea directriz de la *pactio*, la *sponsio*, etc., sino dar testimonio de la corrección de la fe *(fides quae);* pág. 163: «Desde el momento en que existían dos confesiones diferentes en el ritual del bautismo, el símbolo declaratorio se convirtió en el lugar tanto de la adaptación a la progresiva explicitación del dogma como del rechazo de las herejías contemporáneas.»

se unen en el vínculo de un acontecimiento definitivo. Según esto, la formulación de la fe se produce, de un lado, en la didascalía, que está referida al bautismo y regulada desde las preguntas centrales del mismo, aunque luego se despliega concretamente en cada uno de sus contextos particulares. Por otro lado, acontece también en el acto de la decisión misma y se orienta hacia la confesión que es, al mismo tiempo, promesa de una vida nueva[21].

Quedan aún dos preguntas que responder. En primer lugar, el problema histórico de cómo se produjo la separación entre el credo y la fórmula bautismal, es decir, el desplazamiento del credo hacia la liturgia de la preparación, un desplazamiento que borró, al mismo tiempo, la diferencia entre didascalía (*regula*) y credo o *símbolo;* esta difuminación de las diferencias creó, en virtud de un proceso inverso, una nueva frontera: la fosilización del sacramento en rito, de la teología en simple doctrina, y la consiguiente desvalorización del símbolo o, lo que es lo mismo, la transformación de la idea del símbolo en la formulación del posterior concepto de dogma. En conexión con esto, debe plantearse aquí la pregunta práctica de la relación que existe entre la fórmula de la fe y el sacramento allí donde todavía no se ha producido esta difuminación y separación.

El proceso histórico del desplazamiento del símbolo hacia la liturgia de la preparación no está, a mi parecer, del todo aclarado, a pesar de las investigaciones que Stenzel dedicó específicamente a este problema. Es claro, en primer lugar, que la estructuración de los ritos de la *traditio* y la *redditio symboli* confundía ya algo, en el último estadio del catecumenado («fotizomenado», «período de los competentes», *electi* en Roma), los límites entre *regula* y *símbolo,* con lo que se le quitaba parte de su importancia al credo en forma interrogativa, que había sido, en las etapas anteriores, el proceso nuclear del bautismo. Stenzel cree, además, que puede demostrar que el rito de la *apotaxis* (renuncia), surgido de la doctrina de los dos caminos, implicó la necesidad intrínseca de la construcción de una correspondiente *syntaxis* (promesa) y que esta *syntaxis* tuvo que asumir automáticamente las preguntas y promesas bautismales que ahora, en el marco del proceso del bautismo, aparecían duplicadas y que, por ende, luego fueron sustituidas por la sencilla fórmula bautismal. Este

21. Amplia explanación teológica e histórica de estas interconexiones en H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres,* París [2]1970.

proceso se daba, además, la mano con la tendencia general de recurrir, hasta donde fuera posible, para las fórmulas sacramentales centrales, a palabras de la misma Escritura[22]. En conjunto, el proceso alcanza su máximo rigor con la desaparición del catecumenado por un lado y, por el otro, con la fijación de la teología sacramentaria en el esquema de materia-forma, en el que la *pactio* es sustituida por un simple proceso de administración que hace cada vez más irreconocible la conexión específica entre bautismo, confesión y fe.

¿Qué pensar de esta conexión? Para explicarlo, me parece importante tener bien en cuenta el complejo total del bautismo con las diferentes etapas del catecumenado. Éste se inicia a partir de las conversaciones de tipo doctrinal con maestros, que al principio son básicamente privadas (escuelas particulares mantenidas y dirigidas por cristianos que responden por los catecúmenos y los aceptan entre los suyos). Se produce así el primer contacto a modo de tanteo, con precauciones y todavía sin intervención de la autoridad oficial, con el mundo mental y con la vida de los cristianos. Luego, paso a paso, se introduce la Iglesia en el proceso, de forma cada vez más acentuada. Por un lado, el contacto con la palabra se da en la participación en la liturgia de la palabra y, por consiguiente, se produce un desplazamiento hacia los maestros oficiales de la Iglesia. Al mismo tiempo, la Iglesia actúa sobre los creyentes en los exorcismos. El objetivo final de estas concreciones es la noche bautismal, su no y su sí, el sello con el baño del agua y con la unción. Aquí se expresa la convicción de que la fe es, por un lado, decisión del hombre (encajando con la idea de los dos caminos [¡exorcismos!] y de la *regula*), pero que dista mucho de ser sólo esto, porque es también un encuentro, un ser recibido, un dejarse recibir por la comunidad de los creyentes. Figura también la convicción de que la fe no puede llegar a su plenitud en virtud de una decisión privada de conversión, que sólo llega a ser conversión si se hace confesión, sí abierto, si es recibida por la comunidad de los creyentes, si es un ser aceptada, un ser sumergida, un dejarse sumergir en esta comunidad. Por eso, el acto de fe sólo puede acontecer, sólo

22. A. Stenzel, op. cit., pág. 114: «Esta tendencia hacia una creciente semejanza entre las fórmulas tradicionales y el lenguaje de la Escritura no se da sólo en el bautismo: un ejemplo significativo es la evolución lingüística del canon, es decir, de la anáfora.» Stenzel indica, en pág. 112, que los inicios del bautismo con fórmula indicativa pueden fecharse con seguridad, en el caso de la Iglesia siria, en los últimos decenios del siglo IV.

puede llegar a sí mismo cuando se pone abiertamente ante la Iglesia y, en la doble vertiente de pregunta y respuesta, se deja aceptar, cobijar, sumergir, unificar en el sujeto único del *credo:* La *Mater Ecclesia*[23]. De este doble proceso de aceptar y dejarse aceptar forma parte, además, el hecho de que la Iglesia, en el acto de aceptar, sabe y reconoce que no actúa por su propia cuenta, como sujeto propio e independiente, sino en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, sabe que su recibir está a su vez circuido por su propio dejarse recibir y ser recibido. De esta triple limitación es testimonio el sacramento, que no se sitúa junto al acto de fe, sino que es su dimensión eclesial y, al mismo tiempo, la dimensión teológica de lo eclesial. Todo esto significa, referido a nuestra pregunta, que la fe remite a la confesión, la confesión a la comunidad, la comunidad a la liturgia. En este círculo, en el círculo de la verdadera forma plena y total del sacramento del bautismo, es donde tiene la formulación de la fe su lugar originario y central.

1.2.1.3. El credo de Nicea y de Constantinopla: Historia, estructura y contenido

Hace 1600 años, en el segundo concilio ecuménico de Constantinopla, se formuló la confesión de fe que sigue siendo hasta el día de hoy patrimonio común de casi todas las Iglesias y comunidades eclesiales cristianas. Solemnes conmemoraciones, en Roma y Constantinopla, han llamado la atención sobre esta fecha. En Alemania, el acontecimiento fue subrayado por una declaración conjunta de las Iglesias católicas, ortodoxa y de las surgidas de la Reforma. El viejo credo se convertía así en nuevo indicador del camino hacia la unidad de los cristianos separados. Merece, pues, la pena, dedicarle un estudio algo más detallado. ¿Cómo surgió? ¿Qué significa?

Esta pregunta parece aún más prometedora si se recuerda que la situación de la Iglesia, en la etapa preconciliar, distaba mucho de ser idílica. Basilio, el gran obispo de Cesarea —ciudad situada en la actual Turquía— a quien puede calificarse de uno de los arquitectos de este concilio, aunque no vivió para presenciarlo, comparó el estado en que

23. H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, indica (pág. 68) que el yo de los símbolos se refiere a la Iglesia como sujeto.

se hallaba la Iglesia de aquella época a una batalla naval nocturna: todo se agita, sube y baja tumultuosamente; amigos y enemigos se hallan envueltos en tinieblas y en el incesante y devastador griterío no pueden ya distinguirse; el uno cae sobre el otro; la Iglesia se ha convertido en indescriptible confusión, describe Basilio[1].

Intentaré, en las líneas que siguen, explicar cómo se llegó a esta situación, para analizar después cómo consiguió el concilio de Constantinopla salir de ella y unir de nuevo a la Iglesia escindida en partidos hostiles. Ya se entiende que, con estas reflexiones, no pretendemos contemplar, con mayor o menor curiosidad, un pasado lejano, sino que intentamos, en último término, hablar de nuestro propio destino, de la Iglesia actual, con sus esperanzas y sus angustias.

Con este propósito dirigimos la mirada a la historia del siglo IV[2]. En sus primeros años, había realizado ya el emperador Constantino el gran cambio en la política religiosa del imperio romano. Puso fin a la lucha tres veces centenaria contra el cristianismo y lo declaró religión oficialmente permitida y, muy pronto, también oficialmente promovida. Con este gesto, no sólo respondía a la fortaleza real que, mientras tanto, había alcanzado el cristianismo en el seno del imperio romano; respondía también a la mentalidad de su siglo. Los dioses de Grecia y Roma habían perdido toda credibilidad. Sólo podían pretender para sí una existencia poética, pero no podían servir como fundamento de legitimación política; tampoco eran capaces de proporcionar, ni a los individuos ni a la sociedad, el fundamento ético desde el que configurar sus vidas.

Flotaba en el ambiente el paso hacia el monoteísmo; en cuanto a

---

1. Basilio, *De Spiritu Sancto*, cap. 30, 76-79. Ofrece una introducción al pensamiento de san Basilio, y bibliografía, B. Pruche, en su edición de la obra *De Spiritu Sancto*, en «Sources chrétiennes», n.° 17, París ²1968, págs. 9-248.

2. Para la exposición que sigue debo excelentes sugerencias a una conferencia aún no publicada, que W.D. Hauschild pronunció en la reunión de primavera de 1981 del círculo de trabajo ecuménico («Stählin-Jäger») sobre el tema *Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung*. Cf. también el trabajo del mismo autor: *Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts*, Hamburgo 1967. Es también importante, para este tema, L. Bouyer, *Le Consolateur. Esprit Saint et grâce*, París 1980 (para la teología del siglo IV, págs. 167-214); Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint* III, París 1980, especialmente págs. 55-67; vers. cast.: *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983. P. Puislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea*, Münster 1980.

su contenido objetivo, hacía ya tiempo que se aceptaba como evidente. Por otro lado, no era menos patente que no podía orarse a un Dios elaborado por la filosofía y que no podía esperarse de este Dios autoridad en el terreno de la política y del *ethos*. La fe en un solo Dios debía tener un origen genuinamente religioso, es decir, debía apoyarse en una revelación, si quería ser eficaz y vinculante. Por eso, desde hacía tiempo las miradas de los intelectuales se venía fijando en el judaísmo, que había demostrado poseer un monoteísmo de estricto origen religioso. Pero el monoteísmo judío estaba tan vinculado a las tradiciones nacionales y a las prescripciones rituales que le privaba de toda posibilidad de llegar a ser la religión común del mundo mediterráneo. En cambio, el joven cristianismo surgido del judaísmo estaba demostrando cada vez más —en dura competencia con las más diversas corrientes del espíritu— su posibilidad de convertirse en la nueva religión mundial. Constantino supo verlo y comenzó, con cautela, pero también con firmeza, a concederle el rango de nueva y común religión del Imperio.

No obstante, al poco tiempo comenzó a verse que el cristianismo era, ciertamente, fe en un solo Dios, pero que no respondía en todos sus términos a los contenidos del monoteísmo filosófico. Se oponía a esto, ante todo, su confesión de Jesucristo como Hijo de Dios. Ahora, cuando, por así decirlo, se reconocía oficialmente al cristianismo como heredero de la antigua filosofía y como religión racional, tenía que adquirir tonos auténticamente dramáticos la discusión en torno al concepto de «Hijo de Dios». La batalla entre la adaptación política, la ilustración filosófica y la resistencia religiosa contra las dos anteriores comenzó a convulsionar a la Iglesia mucho más profundamente de cuanto la habían sacudido las anteriores persecuciones exteriores. Constantino observó consternado esta evolución de los acontecimientos, que chocaba frontalmente con sus planes de una nueva unificación del Imperio sobre la base de la unidad de la fe cristiana. La incipiente escisión de la Iglesia era para él, ante todo, un problema político. Pero tenía la perspicacia suficiente para advertir que la unidad de la Iglesia no podía alzarse por medios políticos, sino sólo religiosos, es decir, despertando las fuerzas auténticamente unificadoras de la fe cristiana. En consecuencia, convocó el primer concilio ecuménico de la historia, una asamblea de obispos de todos los confines de la tierra, en Nicea, ciudad de Asia Menor cercana a la metrópoli de Constantinopla, por él recientemente fundada.

El concilio expresó el más rotundo rechazo a un cristianismo de la adaptación. El teólogo Arrio de Alejandría en Egipto había propuesto en los años anteriores un modelo sumamente sugestivo de cristianismo adaptativo: explicaba la fe cristiana como un monoteísmo en el más estricto sentido del pensamiento filosófico. Esto significaba, ante todo, que la designación de «Hijo de Dios» aplicada a Jesucristo no debía tomarse literalmente. De acuerdo con el monoteísmo filosófico, Cristo no podía ser Dios en sentido estricto. Sólo podía ser un ser intermedio, del que se sirvió Dios para la creación del mundo y para sus relaciones con los hombres. Por así decirlo, la palabra Dios debería ponerse entre comillas cuando se aplicaba a Cristo. Pero, con las necesarias explicaciones adicionales, los devotos podían usarla[3].

Esta solución parecía ser extremadamente atrayente. Se eliminaba el escándalo filosófico de la palabra «Hijo de Dios» y se insertaba a la cristología en la estructura lógica de las concepciones predominantes. Por otro lado, podrían explicarse en este sentido los textos bíblicos y conservar, por tanto, el lenguaje de la tradición.

Pero los padres de Nicea rechazaron esta oferta: insistieron en que en su punto decisivo, es decir, en el testimonio que da sobre Jesucristo, la Biblia podía y debía interpretarse al pie de la letra. Cuando dice Hijo, quiere decir Hijo. Los obispos conciliares tradujeron la expresión «Hijo de Dios» con la fórmula: Cristo es, por esencia, igual al Padre, es Dios en el sentido literal de la palabra, y no «Dios» entre comillas. Incluyeron, pues, la expresión «de la misma esencia que el Padre» en su confesión de fe.

Con esta decisión se deslizaba, al parecer, un concepto filosófico entre las palabras bíblicas. Pero sólo lo hacían para dar a entender de forma inequívoca que la Biblia debe ser tomada literalmente y que no se la puede diluir en acomodaciones filosóficas, en una especie de racionalidad capaz de explicarlo todo. Las reclamaciones que la filosofía hacía a la fe tomaron una dirección opuesta a la intentada por Arrio: mientras que éste medía el cristianismo con la vara de la razón ilustrada y lo remodelaba de acuerdo con ella, los padres conciliares utilizaron la filosofía para poner en claro, de forma inconfundible, el factor diferenciador del cristianismo[4].

---

3. Detallada exposición del tema en A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I, Friburgo 1979, págs. 356-385.

4. Para esta interpretación, cf. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Munich 1976,

Este proceder puso a salvo la seriedad religiosa de lo cristiano y, al mismo tiempo, su rango como una instancia auténticamente espiritual. Por otro lado, era patente que aquello resultaba excesivo para el mundo ilustrado de la época. Aunque la confesión de Nicea estaba respaldada por la autoridad del emperador y la de los obispos, es decir, por las autoridades políticas y religiosas básicas, en un primer momento sólo pudo imponerse en occidente, donde el obispo de Roma la sostuvo con todo su peso. Por otra parte, el mundo occidental se mantenía alejado de los grandes movimientos filosóficos del momento y, por consiguiente, no estaba tan expuesto a las convulsiones espirituales como los orientales grecoparlantes. Aquí, el gran obispo alejandrino Atanasio se encontraba prácticamente solo, con su incondicional aceptación de Nicea. Se produjeron entonces, en todo el ámbito de la Iglesia oriental, aquellos indescriptibles enfrentamientos de los que habla Basilio. Se inventaban sin cesar nuevas fórmulas de compromiso, que en vez de unir, no hacían sino multiplicar los partidos.

Ante esta situación, Constantino había comenzado a distanciarse ya de un concilio Niceno que parecía incapaz de imponerse. Su hijo Constancio practicó una política de decidido alejamiento de la confesión del concilio. Como político, intentó restablecer la unidad sobre la base de un mínimo común. El concilio había dicho que Cristo es de la misma esencia que el Padre. Ahora surgían varias fórmulas que, en vez de igualdad, hablaban de *semejanza* del Hijo con el Padre. Constancio se inclinó por la fórmula que establecía que Cristo es «semejante al Padre según las Escrituras». Hizo que esta fórmula fuera aprobada por un sínodo, en Constantinopla, el año 360, lo que equivalía a la abolición formal de la confesión de Nicea[5]. Contemplado desde un punto de vista político, podría creerse que se había logrado aquí un compromiso extremadamente prudente, puesto que la fe quedaba ahora firmemente orientada a la Biblia. También se había conseguido, al parecer, una solución plenamente aceptable para

---

págs. 70-76; vers. cast.: *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca ²1980. Para los aspectos históricos, Grillmeier, op. cit., págs. 386-413.

5. Respecto de la política de Constancio en los temas religiosos, cf. K. Baus, *Die Reichskirche nach Konstantin d. Grossen,* en H. Jedin (dir.), *Handbuch d. Kirchengeschichte* II, 1, Friburgo 1963, págs. 42-51; versión castellana: *Manual de historia de la Iglesia,* vol. 2, *La Iglesia imperial después de Constantino,* Herder, Barcelona 1980.

los fieles, pues con ella la fe se vinculaba única y exclusivamente a la palabra de la Escritura. Pero, al mismo tiempo, se arrebataba a la Iglesia su autónoma capacidad de decisión y se ponía, en cambio, en manos del Estado el ordenamiento concreto de las cuestiones eclesiásticas.

No tardó en verse que aquella huida hacia el biblicismo no se orientaba hacia la hegemonía de la palabra bíblica. De hecho, Nicea no se había enfrentado a la Biblia sino que más bien daba una interpretación vinculante de la Biblia a partir de la fe común eclesiástica y, de este modo, le confería su plena eficacia. Pero ahora la Iglesia negaba su decisión anterior y, a una con ello, renunciaba a toda su capacidad de decisión, ya que remitía a cada individuo a la palabra bíblica y, al mismo tiempo, dejaba en la bruma el sentido exacto de esta palabra en aquella cuestión central. La Iglesia no tenía ya, pues, opinión y voz propia; y, con ello también la Biblia dejaba de ser una palabra común. Quedaba entregada a las disputas de los partidos teológicos; la Iglesia quedaba sujeta al dominio de la política, que era ahora la que debía tomar las decisiones, respecto de las cuales la Iglesia no tenía ya ninguna autoridad. Del biblicismo se derivaba, con lógica interna, la dominación de los partidos teológicos y la entrega de la Iglesia a la política.

Ahora bien, una Iglesia así, sin vigor interno, tampoco interesaba a la política, porque no podía irradiar fuerza espiritual. Así lo advirtió el nuevo emperador Teodosio, procedente de occidente. Cambió, pues, el rumbo de la política religiosa y restableció plenamente el concilio Niceno, al que, poco después de su entronización, en el año 379, confirmó como el único fundamento válido de la unidad de toda la Iglesia.

Teodosio se apartó claramente tanto de la orientación política como de la biblicista cuando declaró que la norma obligatoria era la fe del papa de Roma y del obispo de Alejandría[6]. Se reconocía así de nuevo a la Iglesia como autoridad capacitada para tomar sus propias decisiones y como lugar de la interpretación común y vinculante de la palabra bíblica. Quedaba liberada de su sujeción a la estructura política y referida de nuevo a su propio ordenamiento. El concilio de Nicea había declarado, en efecto, que los obispos de Roma, Alejandría y Antioquía representaban las directrices de la fe común de la

6. Edicto *Cunctos populos*, *Codex Theodosianus* XVI, 1, 2.

Iglesia[7]. Como Antioquía había sucumbido bajo la vorágine de las teologías dictadas por intereses políticos, el emperador sólo podía referirse a Roma y Alejandría. La orden imperial marcaba, pues, al mismo tiempo, para nosotros, un estadio en la configuración de la autoridad del obispo de Roma para la fe de la Iglesia universal. Su decisión fue un paso en la buena dirección en cuanto que, de este modo, la Iglesia se recuperaba a sí misma. Pero, por otro lado, una vez más se supravaloraba la significación de la política en las cosas de la fe: si Nicea había de tener validez también en el oriente, la aceptación del concilio debía surgir, también en el espacio oriental, desde el interior mismo de la Iglesia: no podía ser impuesta en virtud de mandatos externos. Por consiguiente, ya en febrero del 380 el emperador tuvo que suavizar un tanto aquella decisión suya, tomada con cierta precipitación, y esforzarse por fortalecer y aunar las fuerzas regeneradoras de la Iglesia de oriente.

De hecho, estas fuerzas existían; se habían ido forjando durante los años de persecución contra la fe de Nicea. Hay una carta conmovedora de los conciliares, todavía reunidos en el año 382 en Constantinopla, al papa Dámaso de Roma, en la que describen los sufrimientos de numerosos obispos de oriente durante los años de opresión contra el concilio de Nicea: muchos fueron desterrados y murieron en el exilio. Otros tuvieron que sufrir en su propia patria mucho más que en el destierro: fueron apedreados, azotados y, los que lograron sobrevivir, podían afirmar que llevaban en sus cuerpos las cicatrices de Jesucristo (cf. Gál 6,17)[8]. Aquella fe, que se había acreditado en los padecimientos, irradiaba una luz interior que no podían conseguir los obispos que se convertían en oportunistas políticos.

Desde mediados del siglo IV se había ido formando una nueva fuerza teológica de contornos cada vez más definidos. Al principio había dominado el campo, casi sin oposición, una acomodación filosófica y política, revestida de la etiqueta de biblicismo. Nicea no había despertado gran eco teológico y, además, había demostrado escasa capacidad de adaptación en los círculos intelectuales. Pero ahora habían surgido tres hombres, cuyas obras no han perdido ni un ápice de luminosidad hasta el día de hoy: el ya mencionado Basilio de Ce-

7. Can. 1. Texto en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo y otros, Bolonia [3]1973, pág. 6 (citado en adelante por Alberigo).
8. Cf. el texto en Alberigo, págs. 25-30.

sarea, su hermano Gregorio de Nisa y su amigo de los inolvidables días de estudios en Atenas, Gregorio de Nazianzo[9]. Estos tres teólogos de Asia Menor se convirtieron en el punto de estabilización del llamado grupo neonicénico, que consiguió ampliar y profundizar los fundamentos espirituales de la fe de Nicea hasta tal punto que se captó la adhesión de círculos cada vez más amplios de estudiosos. El esfuerzo de estos hombres confirió nuevo atractivo a la ortodoxia nicena, incluso entre los ambientes político-eclesiásticos. Tuvo sin duda decisiva importancia, en orden a conseguir un nuevo consenso, el hecho de que Melecio, obispo de Antioquía y encarnizado adversario de los obispos paleonicenos de Roma y Alejandría, se mostrara partidario del consenso con los neonicénicos. Se creaba así la base para la formación de una mayoría que pudo unificar de nuevo al oriente bajo el signo de la fe de Nicea[10]. Esta unificación se llevó a cabo en el concilio de Constantinopla del año 381.

Para comprender el alcance de este acontecimiento es preciso hacer algunas reflexiones. La profunda meditación de los fundamentos espirituales de la fe de Nicea desarrollada por el círculo de los neonicénicos no sólo desembocó en una nueva comprensión, sino que también suscitó nuevas dificultades. A comienzos del siglo IV, el problema de Cristo se había convertido en el punto crucial del monoteísmo cristiano. Para salvar el monoteísmo filosófico, o bien se ponía entre comillas el concepto de «Dios» aplicado a Jesús o bien, siguiendo la tradición bíblica, se le aplicaba a Cristo este concepto, sin restricciones. En Nicea se había optado por la segunda solución. Pero en el intento por mantener dentro de formas coherentes el concepto cristiano de Dios bajo estos presupuestos, se tropezaba inevitablemente con el problema del Espíritu Santo. La confesión de fe de Nicea se ocupaba detalladamente de Cristo. Respecto del Espíritu Santo, los conciliares se contentaron con repetir la vieja fórmula de la confesión bautismal: «Y en el Espíritu Santo.» Pero ahora esto ya no era suficiente. Era de temer que en la discusión en torno al Espíritu Santo rebrotara el mismo drama surgido a propósito del Hijo.

---

9. Cf. Bouyer, op. cit. en nota 2, págs. 178-192; Baus, op. cit. en nota 5, págs. 66-70.

10. K. Baus, op. cit., págs. 68-70 describe con rasgos excesivamente favorables la figura de Melecio; es más crítico W. Schneemelcher, en RGG IV, col. 845; E. Amann, en DThC X, 520-531; cf. también H.I. Marrou, en J. Daniélou - H.I. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia I*, Cristiandad, Madrid 1964, pág. 301.

El concilio de Constantinopla acertó a evitar, con su confesión del Espíritu Santo añadido a las viejas palabras de Nicea, aquellas discusiones y devolvió la unidad a la Iglesia. ¿Cómo lo consiguió?

No es ésta una pregunta de fácil respuesta. El año 379, un sínodo de Antioquía había preparado ya el nuevo consenso. En aquella reunión pudieron contarse no menos de 150 obispos del espacio del Asia Anterior. El emperador realizó una hábil jugada cuando decidió no invitar a la reunión a los extremistas: renunció a los representantes del occidente, cuya dura línea nicena podía haber dificultado el movimiento de convergencia de las fuerzas hasta entonces contrarias. Pero, por otra parte, tampoco permitió la asistencia a la asamblea eclesiástica de los enemigos irreconciliables de Nicea. Se evitaban así, ya de antemano, las tensiones más agudas en el círculo de los asistentes. Pero esta técnica podría también haber producido el efecto contrario y haber enconado más aún la total resistencia de los excluidos. La maniobra del emperador puede explicar la formación del consenso en el seno del concilio, pero no su imposición a la Iglesia. Aquí hay que buscar razones más profundas[11]. Yo distingo cuatro:

1. La aportación intelectual básica de los neonicenos consistió en que abordaron bajo un punto de vista distinto el problema del monoteísmo cristiano. En un primer momento, a inicios del siglo IV, se enfrentaban por un lado la idea monoteísta y por otro la confesión de la divinidad de Jesucristo. Los teólogos de la segunda generación después de Nicea advirtieron que el problema del monoteísmo debía contemplarse en una perspectiva totalmente nueva. Comprendieron que Cristo y el Espíritu Santo no sólo no se oponían al monoteísmo, sino que lo manifestaban en toda su magnitud. Recogieron la idea platónica de las tres hipóstasis y, a partir de ella, concluyeron que la unidad de Dios se compone cabalmente del ser uno del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. La unidad del ser, el conocer y el amar es mayor que la unidad de lo inarticulado. Advirtieron que la unidad de Dios debe concebirse desde el espíritu, y no desde el átomo, desde la materia. Vieron que, precisamente así, la confesión de la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo, al parecer contraria al monoteísmo, era la que descubría la esencia de la unidad divina y la que permitía aflorar, grande y luminosa, la imagen del Dios divino, en contra-

11. Para el carácter ecuménico del concilio de Constantinopla, cf. K. Baus, págs. 79s.

posición a un Dios imaginado por los hombres. En consecuencia, el Espíritu Santo no sólo no supuso una dificultad adicional en la cuestión del monoteísmo, sino que contribuyó a la solución del problema cristológico y fue la puerta de entrada hacia el monoteísmo cristiano, porque abrió el camino hacia la doctrina trinitaria y, con ello, hacia una nueva apropiación de las ideas más profundas de la antigüedad.

Gregorio de Nazianzo vinculó esta concepción nueva, personalista y espiritualista del ser, y de la realidad misma, con una nueva filosofía de la historia, que expuso como una historia del progreso, como la historia de una revelación progresiva y, por tanto, de una progresiva y creciente educación del hombre a través de la fe. El primer peldaño de esta escala ascendente consistió en sacar a la humanidad de las tinieblas de la idolatría y llevarla al conocimiento del Dios verdadero, el paso de las opiniones humanas a la revelación. El segundo peldaño se salvó con el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, de la ley a la gracia, del particularismo de Israel al universalismo de la salvación de todos los pueblos, y llevó al conocimiento del Hijo de Dios. Ha sido, por así decirlo, el paso del Padre al Hijo. Ahora, el tercer paso consiste en la revelación del Espíritu Santo y, por ende, de la totalidad del misterio de Dios. La esencia trinitaria divina se refleja así en la historicidad del conocimiento humano que, por su parte, también responde a la historia de la revelación. En consecuencia, la presencia de la Iglesia se hacía comprensible a los hombres como cumplimiento pleno, en el que se alcanzaba la meta tras recorrer un largo camino[12].

2. Las afirmaciones del concilio de Constantinopla respondían, pues, a una cierta evidencia del pensamiento y de la conciencia de sí de la época, en la que, de alguna manera, se había traspasado un nuevo umbral de la historia. Pero sólo con filosofía no puede mantenerse en pie ninguna Iglesia. En términos generales, sólo es posible la profundización del pensamiento cuando está precedida por una profundización de la experiencia. La nueva teología de los capadocios, que hizo posible la implantación de la confesión constantinopolitana, se apoyaba de hecho en una nueva experiencia espiritual, que había surgido gracias a la fidelidad a la fe de Nicea. Es inimaginable sin los padecimientos de los mártires que, en defensa de su

12. Discurso 31 (discurso teológico v), c. 25-27, PG 36, 160-164 («Sources chrétiennes», vol. 250, 1978, págs. 322-330).

fe, se opusieron a la Iglesia del Estado y, para superar la crisis de la época, tenían que refugiarse en un profundo enraizamiento en la oración y en el culto de la Iglesia. Basilio desarrolló su doctrina del Espíritu Santo, su concepción del monoteísmo cristiano, enteramente a partir de la liturgia de la Iglesia. Su tratado sobre el Espíritu Santo no es, en el fondo, más que teología de la liturgia. En él recurre, sobre todo, al bautismo: Cristo encargó a los apóstoles que hicieran discípulos a todas las gentes «bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). En la figura bíblica del bautismo descubrió Basilio la ley fundamental de la vida y de la oración cristianas. La realidad de la oración cristiana señala, pues, el camino al pensamiento. No se comenzó por elaborar una especie de concepto de Dios al que, más tarde, se le dirigieron oraciones. Más bien, como principio aparece la experiencia de la oración que, a su vez, se apoya en el sacramento, esto es, en la experiencia de Dios vivida por Jesucristo y luego transmitida a los discípulos y de nuevo revivida en la Iglesia. Jesucristo pudo ser el revelador, precisamente porque Dios se le reveló.

Basilio, que fue el auténtico constructor del camino hacia la nueva unidad, añadió otro elemento, de decisiva importancia. La confesión del Espíritu Santo está siempre vinculada al tema de la reforma de la Iglesia. La orientación al Espíritu Santo no es teoría teológica, sino búsqueda del espíritu de la fe, búsqueda de la vida espiritual y de la renovación de la Iglesia desde el Espíritu. Esta orientación es una crítica respecto de la Iglesia del Estado y una búsqueda de la Iglesia de la fe, de una comunidad auténticamente espiritual de fe y de vida. Por eso, Basilio se convirtió en padre del monacato, que él no pretendió fundar en la Iglesia a modo de un grupo especial separado del resto de la cristiandad, sino como modelo de la fraternidad de la fe, un grupo en el que se mantuvieron vivos los ideales de los primeros tiempos: «Tenían un sólo corazón y una sola alma... todo lo tenían en común» (Act 4,32; cf. 2,42-47).

El fundamento de esta vida eclesial y de esta concepción de la Iglesia era la fe en el Espíritu Santo. Y, a la inversa, de esta confesión vivida del Espíritu Santo brotaba un poder de convicción que era más fuerte que la adaptación racionalista y que los decretos imperiales[13].

13. Para las interconexiones entre la vida espiritual (el monacato) y la pneumatología en san Basilio, cf. Bouyer, op. cit., págs. 193ss. Cf. también W. Löser, *Im*

3. Desde esta profundidad de fe y de pensamiento, Basilio emprendió y desarrolló pacientemente aquella labor de persuasión sin la que nunca hubieran podido colmarse los fosos de la separación. Para algunos, fue incluso demasiado lejos. Su amigo Gregorio de Nazianzo veía aquí un correr tras los indecisos y los ambiguos, conducta que él no estaba dispuesto a aprobar. Atanasio, que había sostenido la fe de Nicea, casi solo, durante medio siglo, con espíritu inconmovible frente a las incesantes oleadas de calumnias y contradicciones, comprendía mejor a Basilio en este aspecto: Advertía que el obispo de Cesarea, siguiendo una conducta auténticamente apostólica, se había hecho débil con los débiles. En el concilio de Constantinopla se impuso la línea de Basilio —para entonces ya fallecido— en el sentido de que, para la confesión del Espíritu Santo, se aprobó una fórmula relativamente abierta, un lenguaje de la experiencia religiosa que tendía a conseguir —y consiguió de hecho— el asentimiento del mayor número posible. Tales compromisos pueden resultar peligrosos; Gregorio de Nazianzo lo rechazó con duras palabras[14]. Con todo, en este caso el compromiso quedaba amparado por el testimonio litúrgico y la vida espiritual que lo había posibilitado y que, al mismo tiempo, le confería un sentido claro e inequívoco[15].

4. En un primer momento, la Iglesia de Occidente se sintió soliviantada ante el proceder arbitrario y unilateral del emperador, que había invitado al concilio exclusivamente a obispos orientales. Los padres conciliares tenían clara conciencia de esta problemática, surgida de una nueva vinculación al Estado. Intentaron liberarse de ella cuando, en el año 382, en una segunda asamblea, dirigieron una carta conmovedora al papa Dámaso y le rogaban que aprobara sus conclusiones[16]. Es cierto que la adhesión de occidente no se logró hasta 70 años más tarde, en el concilio de Calcedonia. Pero aquel paso conserva su importancia: en él se acentúa la superioridad de la estructura eclesial sobre la estatal, la voluntad de vinculación a la unidad de la Iglesia universal, imposible sin la unidad con el obispo de Roma.

Geiste des Origenes. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter, Francfort 1976, págs. 128-133.

14. Gregorio de Nazianzo, *De vita sua*, 1703-1764, ed. de H.G. Jungk, Heidelberg 1974.

15. Cf. Baus, op. cit., págs. 75s.

16. Cf. nota 7.

También aquí el concilio de Constantinopla llevó a cabo un importante gesto que contribuyó a colmar una vez más el foso que se había abierto entre oriente y occidente y que consolidó, durante siglos, la unidad de la Iglesia universal.

A mi parecer, no es difícil extraer de esta larga historia una lección para nuestro tiempo. Tampoco hoy es posible salvar a la Iglesia a base de compromisos y adaptaciones, a base de simples teorías. Esto sólo es posible mediante la autoorientación y profundización de la fe, que abre las puertas al Santo Espíritu y a su poder unificador. Aunque el concilio de Constantinopla nos permite comprobar que deben confluir múltiples factores humanos para conseguir la unidad, estos mismos factores ponen bien en claro que, en última instancia, no son los hombres quienes forjan la unidad de la Iglesia, sino que ésta es realizada única y exclusivamente por el Espíritu Santo. Por otra parte, quien dirija su mirada a este concilio, sabe también que la anterior afirmación no implica la renuncia a la aportación individual, no es expresión de resignación, sino que es la más firme voz de la esperanza que cabe imaginar.

1.2.1.4. ¿Fórmulas breves de fe? Sobre las relaciones entre fórmula e interpretación

La fe encuentra hoy dificultades para expresarse. Sus fórmulas tradicionales son, para los contemporáneos, palabras en una lengua extraña, cuyo sentido es oscuro. Sobre este telón de fondo debe entenderse el eco extraordinario que ha despertado la propuesta de Karl Rahner de crear nuevas «fórmulas breves de la fe». Desde entonces, estas fórmulas han brotado como hongos, pero sin una adecuada reflexión sobre el fondo del problema. A este tema nos dedicaremos en las líneas que siguen, pero de modo que tengamos siempre en cuenta, además, la cuestión, íntimamente vinculada a este deseo de fórmulas breves, del pluralismo en la Iglesia y en la teología.

Desde el punto de vista del postulado, es decir, de la búsqueda de comprensión, Rahner formula los siguientes requisitos para las «fórmulas breves» del futuro:

a) deben ser fácilmente comprendidas por sus destinatarios;

b) deben irradiar cierta capacidad de atracción. De donde se sigue,

c) que, de acuerdo con el pluralismo de las concepciones mentales en las que vive el hombre actual, deben ser muy numerosas, para responder a la demanda de los diversos ámbitos conceptuales en los que deben ser expuestas.

d) La necesidad de esta brevedad se deriva del hecho de que el hombre actual está «muy atareado».

e) Ante el rápido cambio de los presupuestos conceptuales, característico del hombre moderno, hay que contar con que estas fórmulas serán, a su vez, «de corta vida»; por consiguiente, el pluralismo debe entenderse no sólo en una dimensión sincrónica, sino también diacrónica.

Por lo que hace a su *genus* básico, han de ser:

a) similares a los eslóganes publicitarios, a los programas de los partidos y a los manifiestos.

b) Su relación con los símbolos o credos clásicos no es clara. Muchos indicios tienden a insinuar que han sido pensados precisamente como sustitutivos. A veces, con todo, sólo aparecen como explicación, junto a la que pueden seguir existiendo los viejos símbolos[1].

En esta pregunta debe ponerse todo el énfasis del estudio cuando se analiza el tema de las fórmulas breves en el contexto del problema del pluralismo, porque de ella depende, en efecto, la pretensión de validez de tales fórmulas y, por consiguiente, tiene una importancia decisiva a la hora de señalar el lugar teológico del todo. Pero antes hay que decir que entre los puntos *a* y *b* del género básico de estas fórmulas existe una patente contradicción. Los símbolos nunca tuvieron, en efecto, función de eslóganes publicitarios, ni de programa de partido, ni de manifiestos. Por lo demás, tampoco es eslogan publicitario un programa de partido y pocas veces se orienta a la propaganda inmediata. Más bien sirve de línea de orientación para la acción del partido y de punto de referencia de los lemas publicitarios.

Las características de género enumeradas bajo el punto *a* tienen

---

1. Todos estos datos han sido tomados del artículo de K. Rahner, *Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens*, en *Schriften* VIII, págs. 153-164, a partir del cual se desencadenó la polémica sobre las «fórmulas breves». La abundante y rápidamente creciente literatura sobre el tema se ha mantenido —a pesar de algunas valiosas observaciones sobre detalles concretos— dentro del marco fundamental trazado por el trabajo de Rahner, de modo que no es necesario profundizar aquí más sobre este punto. Cf., en este mismo volumen, algunas sugerencias en la sección 1.1.1.1. *¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?*

en común su intención de interpretar el símbolo sociológicamente, a partir de la situación concreta de la sociedad actual. Lo explican, en efecto, desde los factores sociológicos de «publicidad» y de «partido» y le confieren, por consiguiente, su propio género lingüístico. Contra este intento de explorar el género lingüístico del símbolo desde su lugar sociológico no hay, en principio, nada que objetar. De todas formas, hay que preguntarse si la tentativa ha tenido éxito. Personalmente, me inclinaría a negarlo, porque el género «publicidad», «propaganda», pertenece al universo del consumismo de la sociedad industrial y es, por su propia naturaleza, diferente de la «propaganda» o «propagación de la verdad» que busca la misión cristiana. La verdad no es una mercancía. No se somete a las leyes del consumo ni puede llegarse a ella a través de las reglas de juego de la publicidad consumista. De igual modo, el género «partido» (y lenguaje de partido), que se ha desarrollado a partir de la competencia de las fuerzas políticas y que se ordena a la defensa de los intereses específicos del partido, se distingue radicalmente de aquella formación de grupos que la Iglesia persigue, al menos en el terreno de las intenciones.

Esto dicho, debería ser ya claro que la formación del concepto «fórmulas breves» y el género «símbolo» han sido bosquejados a partir de intenciones totalmente diferentes y que deben dirigirse por fuerza a diferentes interlocutores sociológicos. El elemento común de la brevedad relativa no debe inducir a engaño sobre el hecho de que el postulado «fórmula breve» y la formación tradicional «símbolo» están insertos en sistemas de coordenadas espirituales absolutamente distintos y que, por consiguiente, no es razonable pretender establecer referencias lógicas entre ellos, y muchísimo menos pretender hacer luz sobre uno de los sistemas, en conjunto, a partir del otro.

Esto dicho, el siguiente paso es preguntar cuál es la intención y el telón de fondo de los símbolos tradicionales. Cuando se intenta aclarar este punto, se advierte que es preciso distinguir varias clases de símbolos. A grandes rasgos, pueden enumerarse cuatro tipos básicos:

1. *El símbolo del bautismo.* Según los datos de la tradición, las fórmulas concretas presentan variantes en las diferentes Iglesias locales y regionales, pero su estructura fundamental está firmemente establecida. Expresan una concepción global de los contenidos doctrinales del catecumenado, contenidos que han sido bosquejados precisamente con la mirada puesta en el bautismo. De acuerdo con ello,

el símbolo bautismal es, estructuralmente, una ampliación de la fórmula trinitaria (Mt 28,19); es, por así decirlo, una ampliación —sobre todo mediante elementos de la cristología historicosalvífica— del contenido de la invocación trinitaria, con una alusión a los predicados básicos de la eclesiología y a la meta escatológica de la esperanza cristiana. Y con esto se mencionan ya los presupuestos desde los que deben entenderse el símbolo, así como sus interlocutores sociológicos: El símbolo presupone

a) el camino del catecumenado que, a su vez, no es sólo un proceso de instrucción intelectual, sino también y sobre todo un proceso de conversión en el que por un lado se pide la colaboración activa del solicitante y por el otro se presenta y se pide en los exorcismos la acción anticipadora de Dios. El símbolo bautismal presupone por consiguiente un proceso de maduración y decisión que afecta a la totalidad de la persona y a lo largo del cual se va haciendo asequible poco a poco su contenido. El símbolo se entiende a sí mismo como expresión de una estructura de decisión, que se concibe como meta de este camino y, al mismo tiempo, como permanente comienzo de un camino nuevo.

b) En razón de su forma lingüística, el símbolo es un acto de confesión: no habla de una manera doctrinal y objetivadora, como hacen casi siempre las llamadas fórmulas breves («El hombre es siempre...»[2]; «El inabarcable hacia dónde de la trascendencia humana...»[3]; «El hombre sólo viene...»[4]; «El cristianismo es...»[5]). Más modesto, y al mismo tiempo más ambicioso, el símbolo es la confesión de una decisión personal (emprendida por la comunidad), por un camino que sólo es asequible como decisión. Visto desde la teoría del lenguaje, el símbolo une el lenguaje informativo y el performativo, aunque con mayor insistencia en este segundo elemento.

c) El camino del catecumenado, presupuesto y sintetizado por el símbolo, significa al mismo tiempo un incorporarse a la comunidad de la Iglesia. Se menciona ya aquí al locutor del símbolo (y, hablando en términos de lingüística, el «juego lingüístico») que, como toda len-

---

2. Rahner, *Schriften* VIII, pág. 159 (comienzo del primer esquema de una fórmula breve).
3. *Schriften* IX, pág. 250 (comienzo de la fórmula breve «teológica»).
4. *Schriften* IX, pág. 252 (comienzo de la fórmula breve «sociológica»).
5. *Schriften* IX, pág. 254 (comienzo de la fórmula breve «futurológica»).

gua, no gira en un espacio vacío, sino que tiene un telón de fondo sociológico: justamente la comunidad de los creyentes que, por supuesto, nunca puede convertirse en una especie de cerrada ínsula lingüística, sino que debe ser entendida como el espacio en el que se realiza un determinado conocimiento y una forma de vida orientada a dicho conocimiento que, al mismo tiempo, hace accesible a todos unas determinadas regiones lingüísticas. La vinculación a un juego lingüístico es válida también (cosa que nadie niega) respecto de todos los tipos de fórmulas breves. Es bien evidente que la formulación «el inabarcable hacia dónde de la trascendencia humana» sólo es inteligible dentro de un juego lingüístico muy determinado (y muy restringido). La diferencia entre la vinculación al lenguaje de los símbolos y la de las fórmulas breves radica en que la teoría de estas fórmulas breves comienza por negar a la Iglesia en cuanto tal el derecho a poseer un lenguaje especial y mide el valor de sus formulaciones desde su comprensibilidad para los ambientes profanos (¡eslóganes publicitarios!), es decir, pretende reducirlas radicalmente al lenguaje secular, pero, al mismo tiempo, y bajo la etiqueta de pluralismo, forma caprichosos grupos lingüísticos, que no abren ningún camino hacia el exterior y hacia los otros, porque el pluralismo es infranqueable. Frente a esto, el símbolo ve en la Iglesia, en cuanto todo, un sujeto lingüístico dotado de su propia independencia, que se mantiene unido y cohesionado en virtud de la común experiencia básica de la fe y que, por tanto, está abierto también a una comprensión común. En este sentido, es muy sugestivo el rito del «ephpheta», en el que se presupone que el hombre es sordomudo frente a la palabra de Dios, de Cristo y del Espíritu Santo, pero se expresa al mismo tiempo la fe en que esta sordomudez puede ser vencida por el Espíritu Santo y en que este mismo Espíritu actúa concretamente en la comunidad de la Iglesia, de modo que el proceso de la capacidad de habla desemboca en un proceso de incorporación en la Iglesia.

2. *El símbolo conciliar, cuya forma clásica se encuentra en el llamado credo nicenoconstantinopolitano.* Aquí debe notarse que:

a) se trata de un símbolo de los obispos, que sirve para proporcionar una aclaración a la Iglesia universal, a nivel del episcopado[6].

---

6. Con esto no quiere afirmarse, como es obvio, que este símbolo interese sólo a los obispos. Mediante su aceptación como credo en la celebración eucarística, se convirtió también, de una manera totalmente inmediata y directa, en el credo de todos los fieles. También por esta razón su género es distinto del del credo bautismal: éste for-

Todo su género acusa la marca de este formulador del lenguaje. No es adecuado para ni está orientado a ser símbolo bautismal, sino que sirve, en el mencionado nivel episcopal, para proporcionar aclaraciones en orden a la «vigilancia» y la responsabilidad requeridas para la recta comprensión de la decisión bautismal. Estas aclaraciones son indispensables como orientación de la predicación, pero no son el contenido necesario de la misma.

b) En cuanto símbolo episcopal, el texto es un instrumento de la unidad de la Iglesia universal en la concepción básica de la fe bautismal. Le es esencial el carácter *católico*. La instancia autorizada para la formulación de un texto como éste sólo puede ser el episcopado en su conjunto. Debe decirse que también forman parte de este episcopado, incluso después del cisma del año 1054, los obispos de la Iglesia oriental, que siguen siendo, en cuanto episcopado legítimo de una Iglesia que ha conservado intacta la herencia de la fe, parte sustancial de la Iglesia total. En consecuencia, un concilio limitado a la Iglesia occidental no podría formular nunca un texto con tales pretensiones. Si se tiene además en cuenta el carácter constitutivo de la Iglesia de los santos padres, habrá que añadir que no puede darse una solución del mismo rango que el Niceno, aunque fundamentalmente siguen siendo posibles fórmulas de fe válidas para la Iglesia universal.

Por lo que hace a la forma lingüística de este símbolo del episcopado universal, debe observarse que se mueve en el interior del espacio de fe abierto por el bautismo y que intenta profundizar esta fe en el nivel de la reflexión, aunque se trata de una reflexión que no entra en los detalles del análisis científico, sino que pone los puntos de referencia básicos de la comprensión.

3. *El símbolo de la ordenación, tal como puede leerse por ejemplo en el Atanasiano.* En razón del género, podría añadirse también el símbolo o credo tridentino (o respectivamente vaticano). Desde el

---

mula la decisión de entrar en la fe sobre el telón de fondo del catecumenado, mientras que el credo eucarístico se pronuncia ya en el interior de la decisión previamente tomada, es decir, en el seno de la comunidad de lenguaje y de vida de la fe. El hecho de que este credo, originariamente episcopal, lograra imponerse como confesión de la comunidad reunida en la fe muestra que consiguió mantenerse dentro del lenguaje de la oración y que supo formular la norma de la predicación de una manera adecuada a la misma, esto es, de una manera que resultaba adecuada también para las comunidades, sin necesidad de que éstas tuvieran plenamente ante los ojos cada uno de los puntos problemáticos, como, por ejemplo, la cuestión del *homousios*. Cf. una exposición más detallada en la precedente sección 1.2.1.3.

punto de vista histórico-simbólico también el credo de Pablo VI se mueve en este nivel. Por la intención que los anima, estos textos pueden ser calificados de doctrinas obligatorias. Esto condiciona:

a) su carácter, más teórico. No obstante, estos textos siguen haciendo referencia a la confesión y la decisión, no dan la apariencia de ser fórmulas profanas disponibles.

b) Además, a partir de aquí, se deduce el carácter regional y temporal de estos textos. Ahora bien, según sean las condiciones locales y temporales, pueden destacarse de manera especial o pueden requerir una especial protección unos determinados contenidos doctrinales, mientras que otros pierden importancia. Para este tipo de textos, la variabilidad, en concreto, el «pluralismo», constituye una necesidad. Que se encierra aquí también un peligro es cosa evidente, por ejemplo, en la fijación de la unilateral insistencia antiprotestante de la época postridentina. En este sentido, resulta indispensable no perder de vista los símbolos básicos y someter de vez en cuando estos textos a comprobación. Una comprobación no sólo en determinados intervalos de tiempo sino también en determinados espacios entre las Iglesias. Se requiere una coordinación del pluralismo según una norma común. Aquí puede intervenir tanto la mutua corrección de las conferencias episcopales como el servicio del ministerio de Pedro.

4. La *Confessio Augustana* abre un tipo de confesión que, a pesar de su amplia catolicidad en cuanto al contenido, se aparta estructuralmente de la historia «católica» de los símbolos y crea un nuevo tipo de comunidad cristiana, justamente la confesión. Ya este solo resultado debería bastar para hacer ver cuán peligroso es trabajar con el tipo «confesión». El proceso es bien conocido: Un grupo reformista intentó escapar a la vinculación, existente desde los tiempos de Justiniano, entre la calificación de hereje dada por la autoridad eclesiástica y la subsiguiente proscripción por el derecho imperial, mediante el recurso de hacer ante el emperador una confesión de catolicismo considerada válida por las autoridades jurídicas seculares. El destinatario de la confesión era, pues, el emperador, y la confesión era un desarrollo teórico de una estructura doctrinal católica. Se introducían así, inevitablemente, tanto la teorización como la secularización de la confesión. Y ello incluso aunque deba valorarse como enteramente positivo el contenido objetivo del texto y reconociendo, por otra parte, la necesidad histórica de aquel proceder en aquella situación.

Aunque, en razón de su contenido, la *Confessio Tridentina* es una réplica a la *Augustana* y se hacía inevitable un cierto «confesionalismo» de la Iglesia católica occidental, lo cierto es que el texto tridentino se mantiene, en razón de su estructura, dentro de la corriente de formación católica de símbolos. Es una confesión de ordenación intraeclesial y nunca ha tenido ni ha necesitado tener la significación, para la Iglesia católica, que ha alcanzado la *Augustana* en su ámbito. Para nuestro estudio, en las líneas que siguen podemos prescindir de este cuarto tipo, porque no pertenece a la historia de los símbolos de la única Iglesia; allí donde actuó formando y configurando a la Iglesia, desempeñó la función práctica de una confesión de ordenación.

Para poder emitir un juicio sobre el posible sentido positivo de las fórmulas breves, es preciso establecer una relación entre ellas y este espectro de símbolos. Cuando se emprende esta tarea se advierte, una vez más, la gran confusión y oscuridad en que se ha movido, hasta ahora, el género de fórmulas breves, tanto desde el punto de vista teológico como del lingüístico y del de la sociología del lenguaje. No se ha reflexionado, al acuñarlas, ni sobre su relación con el dato tradicional «símbolo», ni sobre su propio espacio de referencia sociológico y lingüístico. Por un lado, su crítica al lenguaje de la Iglesia es ingenua, porque parte de la ficción de la existencia de un lenguaje universal comprensible para todos y, por otro lado, introduce esta ficción en un pluralismo sobre el que tampoco se ha reflexionado, ya que, en el intento de una formulación más moderna (= más comprensible), el único espacio de referencia lingüística que se le abre es el de unos grupúsculos particulares con escasa estabilidad. La disgregación en un pluralismo sincrónico y diacrónico ilimitado, dotado de una gran velocidad de dispersión y un radio de comprensión extremadamente reducido, surge como consecuencia del hecho de que simplemente se ha pasado por alto el problema de la comunidad lingüística. Es preciso afirmar, por tanto, que en la tentativa de conseguir para el cristianismo una especie de nueva traducción a través de las fórmulas breves, el problema se ha planteado desde una falsa meta. El eslogan, que es un recurso del arsenal instrumental de la sociedad del consumo, no aclara nada cuando lo que se pretende es una mediación de conocimiento y fe. El problema es, más bien, cómo penetrar en un determinado juego o comunidad lingüísticos y cómo, a la inversa, poder introducir este juego y esta comunidad en el todo. Hay aquí un problema de muy amplio alcance, en el que se halla

implícita toda la cuestión de las referencias internas y externas de la fe, de la apertura y la unidad de la Iglesia, junto a los problemas básicos de la comunicación humana en sí. La búsqueda de «fórmulas» sólo puede ser un aspecto de esta tarea global.

Se plantea aquí de todas formas la pregunta de cómo llevó a cabo en realidad la antigua Iglesia su tarea de captación, de «publicidad». Porque la idea de «publicidad» o de «propaganda» parece ser, en efecto, el único elemento claro en el género de las fórmulas breves, de tal suerte que a partir de aquí puede concentrarse y precisarse nuestro esfuerzo por establecer una comparación entre símbolos y fórmulas breves. Hay que comenzar por declarar que ninguno de los distintos tipos de símbolos ha tenido nunca el sentido de un «texto de propaganda» o de un «programa de partido». Nadie ha sido «ganado» a base de fórmulas de fe, neotestamentarias o paleoeclesiales. Y, además, esto habría sido imposible, porque tales fórmulas eran resúmenes concentrados de la fe y, por tanto, sólo podían ser entendidos desde el interior. La pregunta, por ejemplo, de qué quería decir la palabra «Dios», que hoy es oscura, no era menos oscura en aquella época: en un mundo superpoblado de dioses, el vocablo «Dios» distaba mucho de ser inequívoco. La «acción de propaganda», la «publicidad» cristiana discurría más bien:

a) a través de la misma comunidad creyente. Su existencia era una realidad que atraía a los hombres o, al menos, que les planteaba un interrogante. El primer paso hacia la aceptación del cristianismo casi nunca respondía al deseo de un programa, sino que se debía a la simpatía por la formación comunitaria de la Iglesia, que a menudo era fomentada a través del contacto personal con los cristianos (cf. la institución del «garantizar» del que han salido nuestros padrinos); las interrelaciones sociológicas del mundo antiguo *(domus)* pudieron contribuir a aumentar el radio de acción. También hoy día puede afirmarse que no cabe imaginar una educación para la fe si no existe una comunidad creyente que verifica esta fe, aún tan fragmentaria.

b) La inclinación hacia la fe no es simplemente una orientación en busca de un cobijo comunitario, sino orientación intencional hacia la verdad que esta comunidad ha recibido y que es su característica singular. De ahí que la magnitud formal «comunidad» actúe objetivamente como una fuerza publicitaria y «conquistadora» a través del catecumenado, que abre el contenido y la manera de vivir cristianos. La catequesis era variable en sus aspectos concretos, pero fija y estable

en cuanto al tipo y abarcaba necesariamente también una introducción, que pretendía interpretar las intenciones fundamentales de lo cristiano. Esta introducción utilizaba el esquema de la predicación proselitista judía, es decir, la traducción de la fe de Israel al anhelo monoteísta del mundo antiguo, llevada a cabo por el judaísmo helenista.

Llegados aquí, me parece haber alcanzado un punto a partir del cual puede darse al postulado de «fórmulas breves» un significado más comprensible y más realizable. Hay que constatar, en primer término, que la primitiva Iglesia solucionó el problema de la «publicidad» o «propaganda» a través del catecumenado de una forma que es la única adecuada a la pretensión de universalidad de la causa representada por la Iglesia. La publicidad a favor de la verdad sólo puede acontecer mediante la ejercitación en un camino: más barato no se «compra» la verdad. A continuación, hay que añadir que la petición de una fórmula breve puede tener hoy un sentido positivo desde dos puntos de vista:

a) Puede significar la tentativa de elaborar un tipo catequético, y más en especial un tipo básico de precatequesis (análogo al de la predicación proselitista judía). Entra aquí el «pluralismo» en un doble sentido: puede tratarse simplemente de un tipo de argumentación que puede modificarse a tenor de cada situación o circunstancia concreta. Por un lado, no es posible (en contra de lo que ahora se hace) pedir a cada predicador o a cada catequista que salve por sí mismo todo el trayecto que va desde la reflexión sobre los principios hasta la proclamación. Para su tarea de transmisión, este catequista y este predicador necesitan una preparación respecto de los conocimientos básicos de la reflexión. Pero, por otro lado, tampoco es posible trazar de antemano la situación, como sobre el tablero de dibujo. Llenar de contenido un tipo y utilizarlo son cosas que sólo pueden hacerse desde unos supuestos concretos. A este pluralismo de las situaciones debe responderse con un pluralismo de los tipos catequéticos. En una sociedad acuñada por el neomarxismo, el camino de la reflexión ha de ser distinto del seguido en otra sociedad determinada por la filosofía existencial o distinto, por ejemplo, del practicado en el ámbito de la religiosidad india, etc., etc. En todos estos casos, no puede hablarse de «fórmulas», sino de tipos, de manera análoga al amplísimo estilo total de la catequesis de la primitiva Iglesia, que no desembocaba en fórmulas, sino en una síntesis mental coherente.

b) Cabría además pensar, a mi entender, que también en la coordinación con el tipo de confesión de ordenación se lleva a cabo un razonable esfuerzo en torno a la condensación de las afirmaciones teológicas. Llama la atención que un gran número de las modernas «fórmulas breves» no son (en contra de lo que erróneamente afirman) fórmulas breves de la fe, sino fórmulas breves de una teología. Es decir, mientras que el símbolo del bautismo cita, sin comentarios, los datos esenciales de la fe como tales, estas fórmulas no mencionan los datos, sino que se limitan a ser una reflexión sobre ellos. Por esta razón, allí donde se ha aclimatado la correspondiente forma de reflexión, son más fáciles de entender que los símbolos, pero también están limitados, en cambio, a un determinado tipo de reflexión. Dicho de otra forma, son, desde su arranque mismo, explicación, interpretación, mientras que el símbolo es la cosa misma. En la confesión de la ordenación no debía tratarse necesariamente de un tipo especial de teología, pero sí debía esbozarse una forma básica de explicación. En todo caso, resultaría indudablemente provechoso que la teología actual intentara condensar no sólo sus preámbulos precatequéticos, sino también su tentativa por conseguir una visión global de lo cristiano bajo una forma comprensible, de modo que se advierta mejor dónde ve ella la lógica unitaria de la fe. Ya hemos dicho antes que son elementos constitutivos de este esfuerzo tanto la pluralidad como la corrección mutua y constante hacia y desde la unidad.

Para que los trabajos mencionados tengan sentido, uno de sus presupuestos es la existencia real de esta unidad. El acceso al «juego lingüístico» de la Iglesia y de su fe sería de todo punto imposible si no se conociera la identidad de la Iglesia como sujeto del lenguaje. Así contemplada, la tipificación de síntesis mentales coherentes en el ámbito de la fe que aquí hemos propuesto como sustitutivo del poco claro postulado de «fórmulas breves de la fe» tiene un sentido estrictamente delimitado: no puede pretender sustituir al símbolo, sino sólo ser introducción para la decisión fundamental de la fe, que se expresa irrevocablemente en el símbolo.

Apéndice: Lo mudable y lo inmutable en la Iglesia

En la Iglesia hay cosas mudables, tal como enseña de forma patente la experiencia. Y a la inversa, si no hubiera también en ella y

acerca de ella aspectos permanentes, inmutables, no tendría sentido seguir utilizando, a través de los tiempos, la misma palabra «Iglesia», porque faltaría aquella identidad que es precisamente la que mantiene cohesionado lo mudable. Pero, ¿cómo definir la relación que existe entre estas dos realidades? Justamente en una época en la que la discusión en torno al cambio adecuado o inadecuado, en torno a la identidad de la Iglesia y sus límites, hace mucho que ha dejado de ser un problema académico, para convertirse en una pregunta vital hasta para el más sencillo de los cristianos, urge buscar normas con las que poder determinar dónde se encuentran las fronteras.

Son aquí insuficientes los intentos que se limitan a una recopilación, por así decirlo, cuantitativa de lo que es mudable y de lo inmutable. Pretendemos conocer los cimientos mismos. Por supuesto, aquellos intentos tienen su valor, porque proporcionan datos prácticos y de fácil comprensión y porque presentan de hecho un inventario de realidades, algunas de las cuales son a todas luces parte constitutiva de la esencia cristiana y otras claramente no lo son. Es preciso notar en este contexto el hecho de que, por ejemplo, Lutero no elaboró sus catecismos a partir de un sistema de fundamentación bien meditado y madurado, sino muy sencillamente a partir de lo que, en aquellos tiempos, se llamaba *Loci*, es decir, los centros o lugares fundamentales de la fe. Lutero los colocó uno tras otro y luego los fue explicando: los diez mandamientos, el padrenuestro, los sacramentos, la confesión de fe. Para realizar esta tarea recurrió a las más viejas tradiciones catequéticas, respecto de las cuales, por lo demás, no se aparta formalmente de la Iglesia católica. Confieso lealmente que no acierto a entender por qué hoy día nosotros somos incapaces de actuar con esta modestia y nos vemos forzados a elaborar libros de texto con refinadas construcciones sistemáticas, que son tan perecedores como sus autores y cuya síntesis, por otra parte, casi nunca aciertan a ver los estudiantes[1].

Con la alusión al lugar principal de la catequesis clásica se ha señalado ya una característica fundamental que es hoy, en cuanto sólido

1. Han aparecido, mientras tanto, otros dos catecismos, *Botschaft des Glaubens* y *Grundriss des Glaubens* que, afortunadamente, han sorteado los escollos mencionados en el texto y presentan, de nuevo, la totalidad de la fe desde sus *Loci* clásicos. Se trata de un progreso que —tras el colapso de los últimos años sesenta— podría tal vez marcar el comienzo de una nueva fase positiva de la evolución catequética.

punto de apoyo, tan útil y tan acertada como nunca: forma parte de la identidad cristiana la confesión de la Iglesia, es decir, aquello que, por encima del cambio de las interpretaciones teológicas, ha sido definido por la Iglesia como la auténtica palabra de la fe (el «dogma»); forma parte de la identidad cristiana, en su sentido católico, el núcleo —sustraído a la voluntad propia de la Iglesia— del culto cristiano, esto es, los sacramentos y la relación con Dios del cristiano, cuya formulación ejemplar se da en el padrenuestro. Pertenece, en fin, a la identidad cristiana, aquel sustrato básico de conocimiento moral, tal como ha sido recibido a través del decálogo y tal como ha sido asumido por la Iglesia en el sermón de la montaña y en las exortaciones apostólicas.

Estas pilastras angulares de la identidad cristiana, tal como la ha venido fijando, con el correr de los siglos, la tradición catequética, anteceden, en fin, a la reflexión, porque lo cristiano no es algo que nosotros hayamos pensado y elaborado, sino que es una realidad que aceptamos y es anterior a nuestras propias reflexiones. Pero si no podemos imaginarnos la fe a nuestro antojo, sí podemos, en cambio, y debemos reflexionar sobre ella, porque sólo una fe internamente asumida puede ser retransmitida. Cómo poder entender, a través de una reflexión posterior, este campo de la identidad cristiana que se acaba de delimitar, ésta es la pregunta que nos plantea este tema.

Para llegar a este conocimiento como fruto de una posterior reflexión existen varias posibilidades. Personalmente, me parece convincente el siguiente intento: en la tensión entre lo mudable y lo inmutable, todos acabaremos por topar con la Iglesia. Por un lado, ella es lo mudable, marcada a lo largo de los tiempos por cambiantes generaciones humanas. Pero, en todo esto, debe seguir siendo también «la Iglesia» y, por ende, también el sujeto portador del cambio que, por tanto, permanece idéntico a sí mismo. Por eso es, en cierto modo, comparable al hombre que, a tenor de los criterios fisiológicos y psicológicos, sólo podemos detectar como una secuencia de situaciones, pero que sabe, con total certeza, que sigue siendo él mismo en todas estas fluctuantes circunstancias.

Debemos, pues, preguntarnos: ¿Qué es lo que constituye a la Iglesia como sujeto? ¿Por qué, o a través de qué, es lo que es? Si recordamos ahora que ya Pablo ha formulado la idea de la Iglesia como un sujeto que permanece a través de los cambios, cuando la llamó un «cuerpo» (un «sí mismo»), podemos hallar, también a partir

del propio Pablo, una respuesta: la Iglesia, a partir de una masa amorfa de hombres, se constituye en un solo sujeto, mediante lo que el Apóstol ha llamado su cabeza: Cristo. Esto significa que la Iglesia permanece como magnitud cohesionada sólo desde él. Existe como Iglesia en virtud de su adhesión a él. Es Iglesia porque se deja modelar y configurar por él como su Señor y así se entrega a él. Tiene su ser de sujeto no desde sí, sino en virtud del «enfrente» que la hace sujeto. Esta respuesta, a primera vista tan especulativa, adquiere una dimensión absolutamente práctica apenas nos preguntamos: ¿Cómo sucede esto? La entrega, la adhesión a Cristo, sólo puede acontecer en la práctica en cuanto que la Iglesia como un todo y cada uno de sus miembros en particular ora a Cristo y con Cristo. Se hace Iglesia a través del culto divino, en el que entra en la oración de Jesucristo y así se sitúa, con él, en la esfera del Espíritu Santo y se dirige al Padre. Se hace Iglesia a través de la adoración, una adoración que, contemplada desde Cristo, es forzosamente trinitaria. Éste es su nervio vital más auténtico, sin el que cesa de correr por ella el torrente de la vida. Hay aquí una relación mutua: sólo la oración de cada uno en comunión con los otros puede vivificar la liturgia, el culto comunitario. Y sólo este culto puede, desde su plenitud, sustentar la oración de cada uno y darle su fuerza.

Éste debería ser el punto de orientación, cuando, en el sentido del Concilio, se busca una jerarquía de verdades, por así decirlo un nudo de conexión, a partir del cual unas cosas se deducen de las otras. Porque así sucede de hecho: en la liturgia, cristológicamente entendida, se descubre, por un lado, la Trinidad, que incluye en sí la confesión de fe fundamental; con ella se expresa, por otra parte, la orientación de cada persona concreta a Dios; en ella se hallan insertos también los sacramentos, porque son la expresión de que aquí no sólo hay que intentar avanzar a tientas hacia la trascendencia, sino que el otro lado está abierto a nosotros y actúa en nosotros. Hay en ella, en fin, seguimiento de Cristo, participación en su quehacer, ya que en Cristo la palabra es acción en sumo grado. Cuando dice: «Esto es mi cuerpo», hay aquí anticipación de su muerte y, por consiguiente, el acto más radical del ser humano, un acto que sólo puede ser llevado a cabo por aquel que es, al mismo tiempo, el Hijo.

Con lo dicho, se ha dado ya, básicamente, respuesta a la pregunta de si todo esto no resulta en exceso intra-cristiano y beatería, a muchas leguas de las duras realidades del presente. Bastaría con aludir a

las palabras eucarísticas de Jesús, para hacer ver cuán seria y recia es la acción y el sufrimiento que se sigue de esta actitud. Pero quisiera añadir aún, para concluir, una observación a propósito del problema del realismo humano que subyace en esta intelección de lo cristiano. Una observación que tal vez nos obligue a reflexionar de nuevo sobre lo que es, estrictamente hablando, realidad para el hombre. No hace mucho tiempo, recibí la visita de dos obispos sudamericanos, con los que dialogué tanto sobre sus proyectos sociales como sobre sus experiencias y sus fatigas pastorales. Me hablaron de la intensa campaña de propaganda desarrollada por las cien denominaciones cristianas reformistas en aquel país tradicionalmente católico, que estaban cambiando la faz religiosa de la nación. La conversación recayó sobre una curiosa anécdota que ellos consideraban sintomática y que les forzó a un examen de conciencia sobre el rumbo seguido por la Iglesia de Sudamérica desde el fin del Concilio. Me contaron que visitaron al obispo los delegados de una aldea, para comunicarle que se habían pasado a una comunidad evangélica. Aprovecharon la ocasión para agradecerle todos sus esfuerzos sociales, todas las cosas hermosas que había hecho por ellos durante todos aquellos años y que ellos sabían apreciar en todo su valor. «Pero necesitamos además —añadieron— una religión, y por eso nos hemos hecho protestantes.» En estos encuentros, me dijeron mis dos huéspedes, habían redescubierto la profunda religiosidad que los indios —y en general las gentes de su tierra— llevan en su interior y que ellos habían pasado un tanto por alto, cuando pensaban que primero había que conseguir su desarrollo material y sólo después su evangelización.

Es bien cierto que no sólo de pan vive el hombre, y que lo otro no puede esperar hasta que el pan no ofrezca ya ningún problema. Bajo esta sentencia subyace una realidad mucho más profunda de la que capta nuestra mentalidad occidental. Lo genuino y permanente del cristianismo nos lleva muy por encima de lo que de ordinario llamamos realidad. Precisamente en esto se apoya su poder salvador.

1.2.1.5. La significación de los santos padres en la estructuración de la fe

Quíen acometa la tarea de calibrar la significación de los padres de la Iglesia para la moderna teología, tropezará sin tardanza con una

peculiar contradicción: el movimiento de renovación que se puso en marcha, desde finales de la primera guerra mundial, en el ámbito de la teología católica, se entendía a sí mismo como *Ressourcement*, como una vuelta a las fuentes, que ya no querían leerse a través de los anteojos del sistema escolástico sino en sí mismas, en su prístina pureza y amplitud.

Por supuesto, las fuentes, que ahora se creía haber descubierto por vez primera, fluían ante todo de la Sagrada Escritura; pero en la búsqueda de una nueva forma de elaboración teológica y de realización eclesial del contenido de la Escritura, se llegaba casi de una manera obvia a los santos padres, es decir, a la época de la primitiva Iglesia, durante la cual todavía seguía manando pura y sin contaminación, en toda su primitiva frescura, el agua de la fe. Bastará con mencionar los nombres de Odo Casel, Hugo Rahner, Henri de Lubac, Jean Daniélou, para rememorar una teología que se sabía y se sabe muy cercana a la Escritura, porque está cerca de los padres.

Son muchos los indicios que señalan que esta situación se está acercando a su punto final. En el decurso de unos pocos años se ha forjado una nueva conciencia tan marcada a fuego por la urgente importancia del momento presente que para ella la vuelta al pasado parece una especie de arte romántico, tal vez adecuado para otros tiempos menos agitados, pero ciertamente no para los nuestros. El *Ressourcement* es desplazado por el *Aggiornamento,* por el enfrentamiento con el hoy y el mañana; aquí, en este actual enfrentamiento debe hacerse notar la presencia y la eficacia de la teología. Los santos padres retroceden hacia un remoto pasado, queda en el fondo una difusa impresión de exégesis alegórica que deja tras de sí un cierto mal sabor de boca y al mismo tiempo suscita un sentimiento de superioridad, que presenta el distanciamiento del ayer al hoy como progreso y, a una con ello, parece prometer un mañana mejor.

I. *La aporía del tema*

1. Interpretación de la Escritura y teología patrística

¿Tienen, en definitiva, los santos padres alguna importancia para la teología actual o no la tienen? ¿Es que deben tan siquiera tenerla? ¿No es acaso mejor, por amor a la teología misma, recluir a los santos

padres en lo puramente histórico, en la simple investigación del pasado, que, a lo sumo, sólo de manera mediata puede ayudar a nuestro hoy? Analizando las cosas con mayor detenimiento, pronto se advierte que todo esto está muy lejos de ser una mera pregunta retórica. Hay aquí, por el contrario, un problema sumamente complicado, en el que se concentra y se sintetiza todo el dilema de la teología, de su escisión entre *Ressourcement* y *Aggiornamento*, entre retorno a las fuentes y responsabilidad ante el hoy y el mañana.

A primera vista, se diría que la respuesta es muy sencilla: Volver a las fuentes, sí, por supuesto. Pero, ¿por qué a los padres? ¿No basta la Escritura? Por lo demás, también podría afirmarse, desde el punto de vista opuesto, que no existe aquí ningún problema para la teología católica, porque la cuestión de fondo está ya resuelta desde hace mucho tiempo, concretamente desde que el concilio Vaticano I, siguiendo la línea marcada por el Tridentino, declaró expresamente que en los asuntos relativos a la fe y al orden eclesial debe considerarse como auténtico sentido de la Escritura «aquel que sostuvo y sostiene la santa madre Iglesia, a quien toca juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras santas y, por tanto, a nadie es lícito interpretar la misma Escritura Sagrada contra este sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres»[1].

El Vaticano II no ha repetido esta afirmación, pero tampoco la ha rechazado. En cualquier caso, puede percibirse una apagada resonancia de la misma cuando la constitución sobre la revelación, tras aprobar la investigación de los géneros históricos y, por tanto, la aplicación, en principio, del método histórico-crítico para la interpretación de la Biblia, prosigue: «Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»[2].

Esta misma actitud se hace patente en el capítulo VI del mismo

---

1. DS 3007; 1507 (Tridentino). (La versión española del texto se toma de la traducción de Daniel Ruiz Bueno: Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n.° 1788.) Las formulaciones del Constantinopolitano II (DS 438; Dz 228) anticipaban ya estas afirmaciones.

2. *De revelatione* III, 12.

documento, en el que se expone la significación de la Sagrada Escritura para la vida de la Iglesia en íntima conexión con la tradición eclesial, especialmente cuando se dice: «La Esposa del Verbo encarnado, es decir, la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse, día a día, a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras para alimentar sin desfallecimientos a sus hijos con las divinas enseñanzas, por lo cual fomenta también convenientemente el estudio de los santos padres, tanto del oriente como del occidente, y de las sagradas liturgias»[3].

A la vista de estos textos, parece justificada la afirmación de que se da algo así como una dogmatización de la actualidad de los padres para la teología católica. Pero, ¿se ha resuelto ya con ello el problema? Más bien podría afirmarse lo contrario: ha sido planteado en su total crudeza. Ateniéndonos a la constitución sobre la revelación del Vaticano II, hemos podido ver que la aceptación del método crítico histórico se da la mano con la aceptación de la interpretación a partir de la tradición, de la fe de la Iglesia. Pero esta doble aceptación encierra el antagonismo de dos actitudes básicas que discurren en direcciones totalmente opuestas, tanto en razón de su origen como de su orientación final.

El texto conciliar considera que la esencia del segundo camino es entender la Escritura como una unidad interna, en la que cada una de las partes soporta a la otra y es soportada por ella; por tanto, cada pasaje concreto sólo puede ser bien leído y entendido desde el todo. Con esto se llega a la idea básica de la interpretación patrística, cuyo concepto exegético central era la idea de la unidad, la unidad que es Cristo mismo y que penetra y soporta toda la Escritura. «Leer la Escritura a la luz de la gracia significa unirla. Si se la lee carnalmente, al modo de los judíos, entonces surge la ley como el segundo factor, junto al Nuevo Testamento. Pero si se la lee espiritualmente, se convierte en Evangelio», afirma Pontet, comentando algunos textos de Agustín y de Orígenes[4].

---

3. Ibidem VI 23.

4. M. Pontet, *L'exégèse de St. Augustin prédicateur* (París, sin fecha) pág. 377, Pontet cita del *Sermo* 25,2 de san Agustín (PL 38, 168): «Lex ad servitutem generat (Gál 4,24). Quare? Quia carnaliter intelligitur a Judaeis. Nam spiritualiter intellecta, Evangelium est.» Menciona también el hermoso pasaje de Orígenes, en su Comentario a Jn 1,15 (GCS Origenes IV ed. Preuschen pág. 19): πῶς γὰρ ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ προφήτου εὐαγγελίζεται Ἰησοῦν (se refiere a Felipe, según Act 8,35), εἰ μὴ τῆς ἀρχῆς

Ahora bien, la tarea de los historiadores no es, en primer término, unificar, sino distinguir, no buscar aquel *pneuma* que la fe sabe que deja sentir su acción eficaz en toda la Biblia, sino descubrir y estudiar todos aquellos numerosos hombres que, cada uno a su manera, han actuado en este polícromo tejido. Su tarea consiste, por tanto, en hacer justamente aquello que los padres llamaron «lectura carnal al modo de los judíos» y a propósito de la cual Jerónimo amonesta: «Si litteram sequimur, possumus et nos quoque nobis novum dogma componere»[5]. Y así, parece que también aquí está prohibido aquel tanto como y que sólo es posible un estricto esto o lo otro. Y ello por ambas partes, porque el historiador adopta la postura contraria, esto es, que la exégesis debe ser o histórica o dogmática, la interpretación de un texto a partir de un dogma, es para el historiador exactamente lo opuesto de una interpretación histórica, que no admite ninguna otra ley sino la que brota del texto mismo.

Con todo esto, aún no se ha dicho que estas antítesis abarquen realmente la totalidad de la exégesis patrística y de la moderna. Pero si escondidamente ocurriera —tema que no analizaremos aquí con mayor detalle— que hubiera algo así como una unidad más profunda o al menos una complementaridad de ambos caminos, sólo podría salir a la superficie a través de esta antítesis. Por supuesto, los padres no son algo completamente sin valor para los exegetas modernos. Se les debe tener en cuenta al menos como testigos de la historia del texto y como pertenecientes a una época relativamente próxima al origen de la Escritura. Pero la función que, por esta vía, se les asigna es modesta y, en todo caso, totalmente distinta del concepto de fuerza normativa del *unanimis consensus Patrum* de que nosotros hemos partido.

Con las anteriores reflexiones se ha conseguido un primer resultado, que podemos sintetizar en la afirmación de que la fórmula tri-

---

τοῦ εὐαγγελίου μέρος τι ὁ Ἠσαίας ἦν... εἰ ὁ εὐαγγελιζόμενος «ἀγαθὰ εὐαγγελίζεται», πάντες δε οἱ πρὸ τῆς σωματικῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας Χριστὸν εὐαγγελίζονται... πάντων πώς εἰσιν λόγοι εὐαγγελίου μέρος...

5. *Dialogus adv. Luc.* PL 23, 182 (191). Cf. Pontet, op. cit., pág. 183; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munich 1954, págs. 64s, donde se muestra que esta misma concepción es también característica de san Buenaventura. Un rico material sobre esta cuestión lo ofrece H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1956; idem, *Exégèse médiévale*, 3 vols., París 1959-1964.

dentina relativa a la interpretación de la Escritura por los padres —que, por lo demás, se apoya, en lo esencial, en las determinaciones del Niceno segundo[6]— plantea un problema de teología dogmática y sólo mediatamente de teología exegética. La inevitable discrepancia entre aquella fórmula y el camino real de la exégesis ilumina de manera sorprendentemente clara tanto el problema *teológico* de la exégesis crítica *histórica* como los aspectos problemáticos del concepto de tradición y del pensamiento dogmático de nuestra actual situación espiritual. El problema de la actualidad de los padres nos enfrenta con el desgarramiento de la teología actual, un desgarramiento causado por la tensión en que se encuentra, a caballo entre dos mundos: el mundo de la fe y el de la ciencia. Por supuesto, la situación con que se encuentra la teología no es algo total y absolutamente nuevo para ella, es sólo la repetición, más agudizada, del viejo dilema de *auctoritas* y *ratio*, que ha tenido siempre su peculiar camino y también su peculiar dificultad.

2. El concepto de tradición y el problema de la actualidad de los santos padres

Pero volvamos ya a nuestro tema. Hasta ahora, sólo nos ha sido posible establecer la actualidad de los padres en el capítulo de la interpretación de la Escritura en una medida sumamente modesta, debido, entre otras cosas, al hecho paradójico de que la moderna ciencia histórica participa, en cierto sentido, de la orientación ahistórica del pensamiento técnico: para las ciencias naturales y la técnica, la historia de sus descubrimientos no constituye una parte esencial de sí mismas, sino que sólo es su prehistoria. Lo único decisivo son los resultados, no cómo se llegó a ellos. De similar manera, también para los exegetas la historia de la exégesis ha descendido a la categoría de la prehistoria, sin conexión inmediata con sus preocupaciones actuales.

A pesar de todo lo dicho, está muy lejos de haberse solucionado el problema de los textos del Tridentino y del Vaticano I que nos sirvieron de punto de partida. Podría decirse, en efecto: Bien, en definitiva y por lo que respecta a la exégesis de la Escritura, los santos

---

6. DS 600-609; Dz 307-308.

padres no tienen hoy la importancia que tuvieron en el pasado. No obstante, los textos mencionados muestran que para la teología católica la Escritura y la tradición son norma doctrinal y —podríamos añadir— tal vez el valor de los santos padres, como intérpretes de la Escritura, sea secundario, pero tienen un valor primario como testigos de la tradición. Con todo, tampoco por esta senda se llega a la meta con tanta facilidad como podría parecer a primera vista. Hay que empezar, en efecto, por plantearse la pregunta de si se puede ser testigo de la tradición en otro sentido que no sea el de ser testigo de la interpretación de la Escritura, del descubrimiento de su sentido verdadero. Tal vez la sabiduría de las fórmulas del Tridentino y del Vaticano en 1870 se halle cabalmente en que hacen desembocar la tradición en interpretación de la Escritura, en que entienden a los santos padres como expresión de la tradición, porque son explicación de la Biblia. Sea como fuere, la moderna teología católica del concepto de tradición, al recorrer los dos opuestos caminos que se abrían ante ella, ha desembocado ambas veces en una creciente disociación del nexo entre el concepto de tradición y la teología patrística.

Se encuentra, por un lado, aquella orientación cuya mejor descripción es atribuirle el nombre de Geiselmann. Su contenido esencial es que la tradición no es sino la presencia viviente de la Escritura. La tradición no implica un plus material frente a la Escritura, sino que es simplemente la traducción de la Escritura en el presente viviente de la Iglesia. Por tanto, la tradición, al igual que la Escritura, está totalmente presente en todos los tiempos y, dado que toda época puede decir, a su modo, una referencia inmediata a la Escritura, la llamada al pasado pierde, en el fondo, su sentido. Por supuesto, la riqueza acumulada de la interpretación de la Escritura de todos los tiempos puede ayudar a cada período concreto a comprender más profundamente la amplitud del testimonio bíblico. Pero por eso mismo no acaba de verse la razón de limitar la tradición a un período determinado; esta delimitación —por ejemplo a los cinco primeros siglos— suena más bien a «romanticismo» o «clasicismo»[7]. Habría

7. Cf. J.R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältniss der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen*, en M. Schmaus, *Die mündliche Überlieferung*, Munich 1957, págs. 123-206, especialmente 184-193. Respecto de la importancia del clasicismo en el movimiento de renovación del argumento patrístico, cf. también el ponderado estudio de P. Stockmeier, *Die alte Kirche - Leitbild der Erneuerung*, en ThQ 146 (1966) 385-408.

que decir, por consiguiente, que el argumento patrístico sólo comienza a existir con la época romántica o clásica. Por otro lado, sus fuentes llegan hasta el siglo IV y alcanzan su punto culminante casi simultáneamente, a comienzos del siglo V, en oriente, en la controversia de Cirilo de Alejandría con Nestorio y, en occidente, en la polémica de san Agustín con Julián de Eclano, a propósito de la doctrina del pecado original[8]. A partir de aquí, determina todo el camino del pensamiento escolástico, para más tarde, tras superar la convulsión del racionalismo de la ilustración, reaparecer de nuevo y suscitar a través de hombres como Möhler y Drey un nuevo amanecer de la teología.

La otra orientación de la nueva teología tradicional se ha desarrollado sobre todo en conexión con los dogmas de 1854 (Inmaculada Concepción) y 1950 (Asunción de María), como un intento por llenar las lagunas de su fundamentación histórica mediante reflexiones sistemáticas. El resultado de estos esfuerzos se sintetiza, por ejemplo, en la fórmula según la cual para demostrar que una afirmación dada pertenece a la tradición, no es necesario que deba probarse su presencia en ella desde los mismos comienzos y a todo lo largo del trayecto, sino que basta con un corte transversal en la conciencia de fe de la Iglesia en un momento cualquiera de su historia, porque lo que la Iglesia universal cree que ha sido revelado, ha sido revelado *de hecho* y pertenece a la auténtica tradición[9]. Con esta deshistorización del concepto de tradición se daba la mano una minimización, no expresa, pero sí tácita, de la importancia de los padres. En este enfoque, postular un puesto especial para ellos tienen menos razón de ser y se explica menos que en la exposición de Geiselmann.

Este proceso tiene un interés primordial, porque la conexión entre el concepto de tradición y la teología patrística, que hasta entonces parecía indisoluble[10], quedaba ahora rota y la importancia de los san-

8. Cf. la síntesis de A. Stuiber, *Kirchenväter*, LThK VI, 272ss (con bibliog.); A. Benoit, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961, págs. 5-9; también la importante tesis doctoral de E. Nacke, *Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrill v. A.*, Münster 1964.

9. A. Lang, *Der Auftrag der Kirche (Fundamentaltheologie* II), Munich 1962, págs. 290s; O. Müller, *Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre*, MThZ 4 (1953) 164-186; D. van den Eynde, *Tradizione e Magistero*, en: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milán 1957, I, págs. 231-252.

10. Pueden encontrarse numerosos textos sobre este tema en H. Schauf, *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*, Essen 1963. Cf. también los

tos padres, que ya se había visto muy disminuida en virtud del método crítico histórico de la exégesis de la Escritura, era ahora puesta en duda también por el pensamiento dogmático y en el campo mismo de la tradición. Lo menos que podía decirse es que ahora parecían quedar reducidos al mismo nivel que el resto de la historia de la teología, de tal suerte que dentro de esta historia no conservaban ninguna posición peculiar. La pregunta de su lugar en la teología se limitaba a la cuestión general de cuánta actualidad concede la teología a su historia pasada y hasta qué punto no debería hacer suyo aquello que en el método de las ciencias naturales es un postulado, a saber, el olvido consciente de la historia o bien si no está referida, desde su propio interior, a otra orientación frente a la historia.

3. Las Iglesias separadas y los «padres de la Iglesia»

Dejemos para más tarde las preguntas que pugnan por abrirse paso aquí y mencionemos una tercera aporía, que amplía aún más el círculo de esta problemática y que, por tanto, puede ayudar a aportar una solución para todo el conjunto. ¿No les compete a los santos padres una excepcional importancia ecuménica, aunque parecen haber bajado de rango en cuanto intérpretes de la Escritura y testigos de la tradición? Tomás de Aquino y los restantes grandes maestros escolásticos del siglo XIII son los «padres» de una teología específicamente católico-romana, de la que la cristiandad reformada se sabe radicalmente separada y que también le resulta extraña a la mentalidad de la Iglesia oriental. En cambio, los maestros de la Iglesia antigua exponen un pasado común que, precisamente como tal, puede significar una promesa para el futuro[11]. Esta reflexión tiene, sin duda, un gran peso. Debe considerársela, de hecho, como la palanca que

---

textos de Denzinger citados en las notas 1 y 6. Tanto en el Constantinopolitano II como en el Niceno II la tradición parece equipararse a la διδασκαλία πατέρων y a la πίστις ἁγίων τεσσάρων συνόδων. Cf. también el *Decretum Gelasianum:* «...Romana Ecclesia post illas Veteris vel Novi Testamenti, quas regulariter suscipimus, etiam has suspici non prohibet Scripturas, id est: Sanctam Synodum Nicaenam... Constantinopolitanam... Ephesinam... Chalchedonensem.» Y la adición del siglo VI: «Sed et si qua sunt concilia a s. Patribus hactenus instituta, post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus.» DS 352.

11. A. Benoit, op. cit. (nota 8), págs. 81ss.

puede poner en movimiento la relación entre la teología patrística y la moderna teología. Pero también debemos guardarnos de creer que las cosas son fáciles, pretendiendo ignorar los obstáculos de que está sembrado el camino. Mientras que la teología de la Iglesia oriental nunca ha pretendido ser otra cosa que teología patrística, la actitud de la reforma frente a los padres fue, desde el principio, ambivalente y así lo sigue siendo en nuestros días. Melanchthon se esforzó denodadamente por demostrar que en la *Confessio Augustana* se restablecía la herencia de la antigua Iglesia, traicionada por el catolicismo medieval[12]. Flaccius Illyricus, el primer gran historiador de la reforma, ha seguido este mismo camino[13], y en la misma dirección avanza la obra de Calvino, con su radical orientación hacia Agustín[14]. En cambio, la actitud de Lutero frente a los santos padres, incluido san Agustín, fue cada vez más crítica y, al parecer, cada vez se fue acentuando más en él la convicción de que el distanciamiento respecto del Evangelio se produjo en fechas muy tempranas de la Iglesia. Baste aquí con citar un texto significativo: «Y hablo de esto yo, que también he consumido y he perdido mucho tiempo en Gregorio, Cipriano, Agustín, Orígenes. Los padres tuvieron, en efecto, en su tiempo, un gusto especial por las alegorías, las buscaron por doquier y descubrieron que todos los libros estaban llenas de ellas... Y la causa es ésta, que todos ellos seguían las oscuras opiniones de su cabeza, tal como les parecían, y no a san Pablo, que quiere que el Espíritu Santo actúe en el interior»[15]. Se describe a los padres como desacreditados por sus interpretaciones alegóricas, se presenta la lectura de sus obras como pérdida de tiempo comparada con la dedicación inmediata a la palabra de la Escritura.

Esta escisión en el interior del pensamiento reformista que aquí se insinúa, se prolonga hasta el momento actual y no ha sido superada ni siquiera mediante la tentativa de Benoit que, siguiendo la orien-

---

12. Benoit, pág. 17. Cf. especialmente, en la nota 4, la cita de Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, Gembloux 1932, pág. 37: «On peut presque dire que l'idée fondamentale de Mélanchton dans tout son oeuvre polémique est de démontrer l'ancienneté du luthéranisme, sa concordance avec l'Église des premiers siècles.»

13. Ibidem pág. 22. Cf. P. Meinhold, *Flacius*, LThK IV, 161s.

14. Benoit, págs. 19-22.

15. *Predigten über das 2. Buch Mose*, Alleg. 1 WA 16, 67, citado por Benoit, nota 1.

tación señalada por Melanchthon, intenta definir a los padres no —como hace la teología católica— desde su función eclesial, desde su importancia para la Iglesia, sino desde su función escriturística, es decir, desde su posición respecto de la Escritura, presentándolos como aquellos autores cristianos «que consciente o inconscientemente, expresan y desean interpretar la revelación de Dios en Jesucristo transmitida por la Escritura»[16]. Este enfoque no soluciona el problema básico, a saber si, respecto la Escritura, los padres siguieron el camino recto, o bien dieron rodeos o incluso se alejaron de él. Y ello aun prescindiendo del hecho de que la función escriturística de los padres no puede disociarse de su función eclesial, ya que tal disyunción introduce una perspectiva ahistórica. Y precisamente en esta conexión o vinculación radica el problema que aquí nos ocupa.

En algún aspecto, parece que hoy estamos alcanzando una clarificación que más parece desaconsejar que aconsejar una dedicación intensa a los padres y que nos devuelve, una vez más, a nuestra anterior aporía. En efecto, en la controversia sobre dónde se halla la mayor fidelidad a la Iglesia de los padres, se está abriendo paso la idea de que el instinto histórico de Lutero dio con la solución acertada. Hoy sabemos, y se acepta casi sin discusión, que los padres no fueron ciertamente católicos romanos en el sentido que tiene esta denominación en el siglo XIII o en el XIX. Pero, en todo caso, fueron «católicos». Más aún, lo «católico» se remonta hasta el canon del Nuevo Testamento[17]. Y con esto, paradójicamente, los padres pierden valor para las dos partes, porque en la controversia en torno al

---

16. Pág. 50. Cf. todo el capítulo 2: *Les pères de l'Église: Essai de définition*, págs. 31-52.

17. Sobre este punto, Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, en Ev. Th. 10 (1950-51) 1-15; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1960; vers. cast.: *El centro del tiempo*, Fax, Madrid 1974. E. Käsemann, *Paulus und der Frühkatholizismus*, en: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 1964, págs. 239-252; vers. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978; H. Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem*, en ThQ (1962) 385-424. Trae también abundante material sobre el problema K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tubinga 1966. Sigue conservando su valor A. von Harnack, *Dogmengeschichte* I (1931), págs. 239-243; 337-425. Para el punto de vista opuesto, R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig 1912. Para el con junto, el esquema clásico de E. Peterson, *Die Kirche*, en: *Theologische Traktate*, Munich 1951, págs. 411-429; vers. cast.: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966.

principio básico de comprensión de la Escritura, con su autoridad ya no se puede ni demostrar ni refutar nada. No es que hayan perdido toda su importancia, porque la diferencia entre el catolicismo de un Agustín y de un Tomás de Aquino, o del cardenal Manning y san Cipriano, por poner algunos ejemplos, abre un amplio espacio de discusión teológica incluso después de la relativización que esta diferencia ha experimentado como consecuencia de los resultados antes mencionados. Sólo una de las partes puede, por supuesto, seguir pensando en ellos como en sus auténticos padres. La prueba de la continuidad, que en el pasado fue uno de los recursos de esta parte, no parece ya hoy deseable, en una concepción de la historia y de la fe que considera que la continuidad sólo puede transmitirse a través de la ruptura[18].

II. *Ensayo de respuesta*

1. Padres y «padres de la Iglesia»

A pesar de todo, en las anteriores reflexiones se hace perceptible un hecho que permite proseguir nuestra investigación. En efecto, por un lado debemos constatar que, desde hace algún tiempo, también para la teología católica los llamados «padres de la Iglesia» sólo son «padres» de una manera mediata, mientras que el auténtico «padre» de la versión de la teología que acabó por imponerse en exclusiva en el siglo XIX fue Tomás de Aquino y la *doctrina media* del siglo XIII por él sistematizada de forma ya clásica. Esta doctrina descansa, a su vez, en los padres, aducidos como *auctoritates*[19]. Se advierte asimismo, por otro lado, que tampoco la teología evangélica carece de «padres», en el sentido de que en ella los reformadores tienen una

18. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, pág. 45: «Debo responder que no existe la constancia en el espacio histórico y que lo único que aquí puede decirse, a propósito de la continuidad, es que está de hecho dialécticamente vinculada a la discontinuidad.» Cf. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, Tubinga 1952, págs. 162-186, especialmente 183ss; vers. cast.: *Creer y comprender*, 6 vols., Studium, Madrid 1974-1976.

19. Para la conexión entre teología medieval y teología patrística, cf. especialmente J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge*, 3 vols., Brujas 1946-1948. Para la interpretación medieval de la *Auctoritas*, cf. M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, París 1957, págs. 353-357.

posición comparable a la función desempeñada por los padres de la Iglesia: el horizonte en el que se interroga a la Escritura y el punto de partida desde el que se lleva a cabo la vida eclesial está fuertemente marcada por ellos y sería inimaginable sin su obra[20]. Si se diera un paso más, habría incluso que decir: la escisión de la Iglesia se muestra precisamente en el hecho de que los padres de una parte de las partes escindidas no son los padres de la otra parte. Y viceversa. La imposibilidad —una y otra vez comprobada— de llegar a la mutua comprensión, en razón del lenguaje y del enfoque del pensamiento, se debe a que cada una de las partes ha aprendido a pensar y hablar desde diferentes padres. La diferencia de las confesiones no procede del Nuevo Testamento, aunque pueden encontrar en él razones a favor de cada uno de los caminos; esta diferencia procede de que se lee el Nuevo Testamento en compañía de padres distintos.

Con esto, hemos llegado, desde un punto en el que apenas podíamos esperar nada, hasta descubrir la enorme importancia de los padres en la Iglesia, incluso antes de que hayamos establecido el contenido estricto de este concepto de «padres». Pero, ¿no surge aquí automáticamente una nueva idea? Tomás de Aquino y Lutero son —¿quién puede negarlo?— padres sólo para cada una de las partes. Por supuesto, bajo condicionamientos muy diferentes y de tal modo que ninguno de los dos sectores considera adecuado nombrarlos juntos a los dos en una misma frase. Pero incluso admitiendo en su totalidad esta diferencia en la valoración y en la pretensión, sigue teniendo validez lo antes dicho. Aunque para los cristianos de las dos confesiones son figuras muy distintas, admiten que, aun con esta distinción, cada una de ellas es «padre» para la otra. Deberán intentar comprenderlos, para comprenderse entre sí[21]. Pero esta comprensión

---

20. Ha surgido, mientras tanto, una nueva «capa» de padres: los fundadores de mentalidad liberal del método histórico-crítico en la teología. E. Käsemann expresa con decisión la conciencia de que son «padres» y de que no es posible dejarles de lado «sin precipitarse en el vacío y caer en un espacio ahistórico»: *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, pág. 36.

21. En este sentido, puede resultar esperanzador el hecho de que está creciendo el número de obras católicas sobre Lutero y, por el otro lado, el de investigaciones evangélicas sobre Tomás de Aquino. Cf., para una de las partes, por ejemplo H.J. McSorley, *Luthers Lehre vom unfreien Willen,* Munich 1966; O.H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin,* Maguncia 1967; para la otra parte, U. Kühn, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin,* Berlín 1964; Th. Bonhoeffer, *Die Gotteslehre bei Thomas von Aquin als Sprachpro-*

no los convierte aún en padres para las Iglesias separadas. Sigue, pues, en pie la pregunta: si sólo pueden ser padres para una de las partes, ¿no deberíamos dirigir la mirada a aquellas otras figuras que fueron padres para todos?

2. ¿Quién es «padre de la Iglesia»?

Habríamos llegado así a un punto desde el que puede formularse un concepto positivo de los padres y es posible echar una ojeada sobre su auténtica significación. ¿Quién es, propiamente hablando, padre de la Iglesia? Ya antes hemos mencionado de pasada el nuevo intento de definición de André Benoit, patrólogo de la Facultad de teología evangélica de Estrasburgo. Aunque contiene elementos importantes y dignos de reflexión, no es suficiente —como ya vimos— como principio básico. Por su parte, Benoit rechaza los intentos de definición, meramente históricos, de F. Overbeck y A. Mandouze[22]. Por lo demás, estas tentativas de signo historicista no tienen aplicación al tema que nos ocupa, ya que por definición consideran que los padres son algo perteneciente al pasado mientras que, en nuestra visión del problema, estas personas pueden tener también presente y futuro. Benoit critica, en fin, también, con argumentos de peso, el concepto católico de padre de la Iglesia, según el cual los padres se caracterizarían por las cuatro notas siguientes: permanencia en la comunión doctrinal ortodoxa, santidad en el sentido en que este concepto era entendido en el paleocristianismo, reconocimiento, expreso o tácito, por la Iglesia y, en fin, *antiquitas*, es decir, pertenencia a la antigüedad cristiana[23]. Sería ciertamente muy interesante analizar a fondo estas ideas de Benoit, pero semejante intento desborda los límites de este pequeño ensayo. Nos limitaremos, pues, a algunas breves reflexiones sobre los puntos neurálgicos de esta definición, ciertamente no carente de di-

---

blem, Tubinga 1961; H. Vorster, *Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Gotinga 1965.

22. Op. cit., págs. 36-43, citando a F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur;* en: «Hist. Zeitschrift» 48 (1882) 417-472; A. Mandouze, *Mesure et demesure de la patristique.* Ponencia para el III Congreso de patrología de Oxford (*Studia Patristica* III, part. 1, ed. Cross, Berlín 1961; TU 78, págs. 3-19).

23. Benoit, págs. 31-36. Cf. las Introducciones a las varias patrologías (Quasten, Cayré, Altaner-Stuiber). Da una síntesis Stuiber, en LThK VI, 274.

ficultades, y a exponer, de la mejor manera posible, los aspectos positivos del planteamiento del patrólogo de Estrasburgo.

Los puntos más discutibles de la definición son los conceptos de «ortodoxia» y de «antigüedad». Para nuestro propósito, podemos contentarnos con analizar un poco más de cerca esta última nota. Prescindiendo del hecho de que resulta muy difícil afirmar hasta cuándo se podrá seguir hablando en la Iglesia de «antigüedad», se impone la pregunta de si para los cristianos el dato de la antigüedad puede constituir por sí un criterio y de si no habrá, en la valoración positiva de lo antiguo, una especie de categoría fundamental mítica, tal como se expresa en los conceptos πάλαι y ἀρχαῖοι de Platón, que hacen decir a este autor griego que los antiguos «eran mejores que nosotros y habitaban más cerca de los dioses»[24]. Prevalece aquí un concepto natural de los antiguo para el que lo anterior es, en cuanto tal, de mayor rango, más próximo a lo divino; en consecuencia, a medida que se avanza en el tiempo, las sucesivas generaciones se van distanciando cada vez más del origen, de suerte que por eso mismo estas generaciones necesitan más preservar lo originario, que transmite a su época tardía el mensaje de la verdad ya distante.

En cambio, para la autointelección de la teología cristiana se ha hecho programática a lo largo de los siglos una sentencia poco menos que incidental de san Benito, según la cual todos son llamados a la comunión monacal, jóvenes y viejos, «porque a menudo el Señor revela a los jóvenes qué es lo mejor»[25]. Esta sentencia posibilitó a la teología medieval poner límites al principio de la *auctoritas* y formular la actualidad de la revelación cristiana, que no sólo tiene su πάλαι sino también, desde la fe en el *pneuma*, su verdadero hoy. También es válido para los cristianos, por supuesto, un acontecimiento original vinculante y, en este sentido, una capacidad normativa de lo antiguo, de lo acontecido «en el pasado». Pero este «pasado» no se define como aquello protooriginal que solemos incluir en el mito, de tal modo que todo lo que es más antiguo, por el hecho de serlo, sea también más auténtico. Hay una determinación histórica, una nueva

---

24. *Filebo* 16c, 7s. Sobre esto, J. Pieper, *Über den Begriff der Tradition*, Colonia-Opladen 1958; idem, *Über die platonischen Mythen*, Munich 1965; versión castellana: *Sobre los mitos platónicos*, Herder, Barcelona 1984.

25. c. 3. Sobre la historia de la repercusión de esta sentencia en la teoría medieval de la evolución de los dogmas, J. Ratzinger, *Offenbarung - Schrift - Überlieferung*, TThZ 67 (1958) 13-27.

acción de Dios, que supera y desvaloriza el mito de lo antiguo. A esto se añaden los componentes «actuales», ya antes mencionados, cuya unidad de tensión con el origen debe comprobarse una y otra vez[26].

Se ha trazado así una estricta línea de separación entre el principio mítico de tradición y el principio patrístico cristiano. En todo caso, no debería negarse que, aunque hay una oposición entre ambos principios, se da también una cierta analogía en la vinculación cristiana normativa a un origen. Debe decirse abiertamente que los padres no tienen crédito por la simple razón de ser «antiguos». Y tampoco el hecho de que estén *temporalmente* más cerca del origen del Nuevo Testamento es una prueba concluyente de que también lo estén internamente. Y de esto es justamente de lo que se trata. Si su cercanía temporal ha de tener significación teológica, ésta sólo puede derivarse de que forman parte, de singular manera, del acontecimiento originario o de que están vinculados a él a través de una comunidad que encierra en sí, en sentido teológico, una especial significación.

En realidad, podrían darse ambas cosas. Podemos, para empezar, remitirnos a una idea que ya antes hemos analizado: los padres son los maestros de una Iglesia todavía indivisa, circunstancia a la que Benoit concede, con toda razón, una gran importancia[27]. Por ella debería medirse el criterio de la *antiquitas* o, lo que es lo mismo, fijar su contenido teológico interno, lo que, por consiguiente, ayudaría a trazar los límites cronológicos de la edad patrística. Me parece ciertamente demasiado mecánico fijar, como quiere Benoit, fundado en este criterio, el fin de la patrística en el año 1054. En el extremo contrario, también parece excesivo marcar este límite, con Basil Studer, en el año 451[28]. Sin duda, la controversia en torno al canon 28 del

26. Para toda esta temática debe consultarse la controversia entre J. Pieper y J. Moltmann a propósito de la cuestión de promesa y tradición. En este lugar no podemos entrar en la problemática de ambas posturas. Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich ^{5}1966, págs. 268-279 y la respuesta de Pieper: *Hoffnungslose Zukunft und Hoffnung ohne Grund?*, «Hochland» 1967, págs. 575-589. Cf. también mi discusión con Pieper en J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie*, Colonia-Opladen 1966, págs. 35-39 y 42ss. Hay importante material para todo este complejo de cuestiones en N. Brox, *Antignostische Polemik bei Christen und Heiden*, MThZ 18 (1967) 265-291, especialmente en el capítulo 5: *Wahrheit und Überlieferung*, págs. 277-291.

27. Op. cit., págs. 81s.

28. B. Studer, *Die Kirchenväter*, en Feiner-Lohrer, *Mysterium salutis* I, Einsie-

concilio de Calcedonia era ya una seria premonición de la amenaza de separación entre oriente y occidente[29]. No es menos cierto que no debe subestimarse la importancia de las escisiones producidas tras el Calcedonense, ya que implicaron el alejamiento, respecto de la gran Iglesia, de casi todos los elementos semitas, es decir, no estrictamente grecorromanos. En este sentido, el final del cuarto gran concilio traza una cierta línea divisoria. Aun así, todavía se prolongó en el tiempo la época de las asambleas conjuntas de las Iglesias orientales y occidentales. La unidad de la fe y de la *communio* se seguía expresando en la unidad de un común pensamiento teológico[30].

También, a la inversa, el año 1054 es una fecha demasiado extrínseca y accidental como para poder calificarla de hito orientador. Los sucesos de aquel año sólo fueron manifestación externa de una realidad mucho más antigua: que oriente y occidente hablaban lenguas distintas, pensaban en teologías distintas, que ya no había una «teología ecuménica» tal como había existido en la época de los padres. Habría, pues, que decir que la era patrística tuvo una ruptura espiritual con las invasiones de los bárbaros por un lado y la irrupción del islam por el otro. Como señales externas de esta convulsión pueden señalarse la orientación del papa al imperio carolingio, en virtud de la cual quedaba definitivamente rota la antigua *ecumene* y —en conexión con la formación de los Estados Pontificios— una nueva autoconcepción del occidente, con la que se creaba el entramado básico de la edad media[31].

No sólo hemos llegado así a una fijación cronológica, sino tam-

---

deln 1965, págs. 588-599; versión castellana: *Mysterium salutis* I, Cristiandad, Madrid 1969, págs. 669-687.

29. Cf. Th.O. Martin, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon: A Background Note*, en Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* II, Würzburgo 1953, págs. 433-458; J. Olšr - J. Gill, *The Twenty-Eight Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow*, ibid. III, 1954, págs. 765-783. Texto del canon en: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Friburgo de Brisg. 1962, págs. 75s.

30. Debe admitirse, ante todo, que los siguientes concilios se dedicaron con intensidad —aunque no siempre por puros motivos de fe— a la tarea de cerrar las heridas abiertas por el Calcedonense, de tal modo que forman con este último una unidad histórica. Cf. G. Kretschmar, *Die Konzile der alten Kirche*, en J. Margull, *Die ökumenische Konzile der Christenheit*, Stuttgart 1961, págs. 13-74.

31. Cf. la síntesis de F.X. Seppelt - G. Schwaiger, *Geschichte der Päpste*, Munich 1964, págs. 75-109. Debo a P. Hacker, Münster, estas sugerencias para situar el cambio.

bién al punto central para una definición teológica respecto de lo que se quiere significar cuando se habla de los padres, de la época y de la patología patrísticas. Ahora podemos ya señalar que los padres son los maestros teológicos de la Iglesia indivisa, que su teología es, en el sentido original de la palabra, «teología ecuménica», que pertenece a todos. Son «padres» no para una parte, sino para la Iglesia universal. Por todo ello, les compete el nombre de padres en un sentido diferenciador y excluyente, que sólo ellos pueden ostentar.

3. Consideraciones básicas sobre la función de los padres en la estructuración de la fe

Puede profundizarse aún más esta concepción y llenarla de contenido. La conclusión antes extraída, según la cual cuando se lee la Escritura se la lee siempre con unos «padres» determinados, puede desembocar ahora en una fórmula más general: la Escritura y los padres forman un todo, como la palabra y la respuesta (*Wort* y *Antwort*). Estas dos cosas no son lo mismo, no tienen el mismo rango, no poseen la misma fuerza normativa. La palabra es lo primero, la respuesta lo segundo, y esta secuencia es irreversible. Pero aunque tan diversas, aunque no admiten mezcla, tampoco admiten separación. Sólo cuando la palabra encuentra respuesta puede permanecer y ser eficaz. La palabra es, por su propia naturaleza, una realidad de relación, presupone al hablante no menos que al oyente-receptor. La palabra se extingue no sólo cuando nadie habla sino también cuando nadie escucha. Hay un silencio que es respuesta, el silencio del que escucha. Pero hay también un silencio en el que la palabra se apaga, a saber, allí donde nadie escucha. Así pues, la palabra sólo se da con la respuesta, a través de ella. Y esto es aplicable también a la palabra de Dios, a la Escritura.

Ciertamente esta palabra trasciende siempre infinitamente todas nuestras respuestas, nunca es plenamente contestada, tal como dice Agustín en una espléndida comparación. Comentando la sentencia del Salmo 103,11 «abrevan a todas las bestias de los campos, en ellas su sed apagan los onagros», interpreta el agua que beben los animales como imagen de la Sagrada Escritura, abierta a todos, grandes y pequeños, sabios e ignorantes en la que todos pueden apagar su sed. «Aquí bebe la liebre y bebe el onagro. La liebre es pequeña, el onagro

grande; la liebre es tímida, el onagro es salvaje, pero ambos beben, cada cual según su sed»[32]. La palabra supera toda respuesta y por eso debe renovarse siempre e incesantemente el esfuerzo de la teología y de la Iglesia por comprender el origen y no pueden momificarse en ningún momento.

Pero, al mismo tiempo, sigue teniendo validez la inseparabilidad de palabra y respuesta; sigue siendo válido que no podemos leer ni escuchar prescindiendo de la respuesta que ha recibido aquella palabra y que es constitutiva de su permanencia. Incluso cuando es crítica y hasta negativa, esta respuesta forma el horizonte de intelección de esta palabra.

Tal vez cuando mejor llega a comprenderse esto es cuando se analizan los límites de la respuesta dada. Esta respuesta, es decir, la configuración histórica de lo cristiano habría sido sin duda totalmente distinta si la fe hubiera experimentado su despliegue decisivo no en el espacio grecorromano, sino en el este, en el espacio semita y en la India. En vez de la teología y la cristología ontológica de los griegos, en vez de la problemática antropológica de Agustín, en la que aparecía ya configurada con antelación la problemática de los reformadores, se habrían producido reflexiones presumiblemente muy diferentes[33]. Este ejercicio mental permite captar la gran amplitud de las posibilidades cristianas, y alimenta la esperanza de éxito de las tareas misionales; pero, al mismo tiempo, pone también en claro la irreversibilidad de aquella primera respuesta, que ha dado a la palabra su forma histórica.

4. Concreciones históricas

Palabra y respuesta: ésta es la fórmula con la que hemos intentado expresar la conexión entre la Escritura y los padres. Su contenido puede concretarse aún más, desde la perspectiva histórica, de modo que se vea más claramente en qué consiste el peso permanente, la necesaria presencia de aquellos maestros ecuménicos de la fe que lla-

---

32. *En. in ps. 103*, s 3, 4 CChr 40, 1501. Cf. M. Pontet, op. cit. en nota 4, pág. 136, nota 117.

33. Cf. algunas indicaciones sobre este punto en J. Daniélou, *Das Judentum und die Anfänge der Kirche*, Colonia-Opladen 1964; idem, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958.

mamos padres de la Iglesia. Puede sintetizarse la irrepetibilidad de su primera respuesta en cuatro procesos básicos:

a) Hasta ellos, o respectivamente hasta la Iglesia indivisa de los primeros siglos representada por ellos, se remonta el canon de la Escritura. Tarea suya fue la selección —de entre la multitud de obras escritas que circulaban en aquella época— de la literatura que hoy llamamos «Nuevo Testamento». A ellos se debe que a estos escritos se les añadiera, como «Antiguo Testamento», el canon griego de la Biblia judía, para formar juntos el único bloque de la Sagrada Escritura.

La formación del canon y la formación de la primitiva Iglesia son un solo y mismo proceso, visto desde ángulos distintos. Que un libro alcanzara la categoría de «canónico» se apoya en que podía ser leído en la Iglesia, es decir, que las numerosas Iglesias locales, en las que al principio reinaba una gran diversidad de usos respecto de las lecturas, acabaron por aceptar aunadamente este libro para la lectura litúrgica[34]. Ahora bien, que unos libros fueran aceptados y otros rechazados presupone un proceso de diferenciación y decisión espiritual, cuya tensión dramática hoy apenas si podemos ya percibir cuando leemos por un lado los evangelios gnósticos que por entonces pretendían ser Escritura y, por otro, los escritos antignósticos de los padres, en los que hoy nos parecen trazados con toda nitidez los límites, pero que por aquella época se entrecruzaban y confundían, de modo que fue preciso conocerlos, defenderlos y sufrir por ellos para que fueran aceptados como tales límites.

Este proceso de formación, separación y decisión —que Agustín compara con la división de las aguas superiores e inferiores mediante el fundamento que hizo del caos cosmos[35]— había llegado ya a finales del siglo II a un cierto punto de cierre, aunque sus repercusiones se dejaran sentir en los siglos siguientes, en los que se consolidaron, profundizaron y adquirieron vigencia definitiva las decisiones anteriores. Y esto significa que el canon, en cuanto tal, sería inimaginable sin el movimiento espiritual que podemos percibir en la teología patrística. El canon se apoya en este movimiento y aceptarlo significa también, necesariamente, aceptar aquellas decisiones espirituales básicas que lo crearon. Palabra y respuesta se implican aquí insepara-

34. Cf. A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Gütersloh 1965, págs. 87-91.
35. *Conf.* XIII 18, 22; *En. in ps. 103*, s 1, 8 CChr 40, 1479.

blemente, y ello a pesar de que fue preocupación constante de los padres distinguir entre su respuesta y la palabra a que respondían, en oposición a la mezcla de ambas, tan característica de la gnosis, cuya expresión más palpable y clásica aparece en la combinación de tradición e interpretación del llamado Evangelio de Tomás[36]. Donde se leen los escritos del Nuevo Testamento como canon y el Antiguo Testamento como Biblia cristiana, allí se encuentra la línea espiritual del esfuerzo de los primeros siglos, allí se da con la línea que lleva a los padres que fueron los maestros de la Iglesia de aquel tiempo.

b) En la selección de escritos reconocidos como Biblia, la Iglesia primitiva se sirvió de una regla a la que dio el nombre de κανὼν τῆς πίστεως, *regula fidei, regula veritatis.* No fue la menor función de este canon separar las aguas entre escritos falsos y escritos santos y auténticos, ayudando así a construir el canon de «la» Escritura. La *regula*, por su parte, se prolongó en los diversos símbolos conciliares y extraconciliares en los que encontraron su cristalización vinculante los esfuerzos de la antigua Iglesia por delimitar lo cristiano. Y así, junto a la formación del canon de la Biblia, tenemos una segunda característica para definir a la Iglesia de los padres como aquella época en la que fueron creadas las confesiones de fe fundamentales de toda la cristiandad. Mientras se sigan recitando estos símbolos, mientras confiese la cristiandad a Jesús como Dios y hombre y adore a Dios como Uno en tres personas, aquellos padres seguirán siendo sus padres. Así, por ejemplo, cuando la «base» del Consejo Mundial de las Iglesias habla de Jesucristo como «Dios y Salvador» y define doxológicamente la vocación de la Iglesia «para gloria de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo»[37], está presente, en este minisímbolo, como su fundamento, la herencia de los grandes símbolos paleocristianos. La Iglesia, al confesar a su Señor con las palabras del símbolo, se halla siempre referida a aquellos que pronunciaron por vez primera esta confesión y que, al asentir a la fe encerrada en este símbolo, formularon al mismo tiempo su rechazo a las falsas apariencias de fe.

c) La lectura de las Escrituras y la confesión de la fe fueron ante todo, en la antigua Iglesia, actos litúrgicos de toda la comunidad,

---

36. Cf. J.B. Bauer, *Echte Jesusworte?* en W. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort 1960, págs. 108-150.

37. W. Theurer, *Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen*, Francfort 1967.

reunida en torno al Señor resucitado. Se introduce ya aquí un tercer elemento: la Iglesia antigua creó las formas básicas del culto cristiano que deben ser consideradas como fundamento permanente y como punto de referencia necesario de toda renovación litúrgica. El movimiento litúrgico, que, en el período entre las dos guerras mundiales, tanto en la cristiandad católica como en la protestante llevó a una percepción de la esencia y de la configuración del culto cristiano, ha encontrado en ambas partes su hilo conductor determinante en las grandes liturgias de la Iglesia antigua. Hoy día, cuando ya son realidad muchas de las cosas entonces deseadas, comienza a percibirse una nueva tendencia: el anhelo por construir una liturgia de la era técnica, que no sólo debe superar las ramificaciones de la edad media y el espíritu conservador de la época postridentina, sino que considera necesario recomenzar desde la base misma y liberarse incluso de la herencia de la Iglesia antigua. Si esto significa declarar la guerra a un cierto arcaísmo, a un cierto romanticismo frente al pasado, que sin duda se ha deslizado en el movimiento litúrgico, para restablecer la libertad espiritual, que no se siente ligada a lo antiguo y que no necesita aceptar lo antiguo sólo porque es antiguo, podemos mostrarnos de acuerdo. Pero si lo que pretende es romper toda conexión con las formas básicas de la oración paleocristiana y eclesial de todos los siglos, entonces es preciso oponerse con absoluta determinación a esta tendencia.

Deberían servirnos de verdadera lección en este punto las conclusiones a que han llegado los liturgistas protestantes, que han acometido desde mucho tiempo atrás estas mismas tentativas y pueden hablar con la voz de la experiencia. Bastará con citar aquí dos testimonios, elegidos entre otros muchos. Sea el primero el de un teólogo tan poco dado a lo romántico como Wellhausen, que llegó a afirmar que el culto evangélico es, en el fondo, el culto católico, sólo que le han arrancado el corazón[38]. Sea el segundo testimonio la opinión de A. Benoit: «El siglo XVI rompió demasiado brutalmente los puentes con el pasado y, a consecuencia de ello, la tradición litúrgica del protestantismo no sólo se empobreció sino que prácticamente se vio reducida a cero»[39]. La renovación litúrgica, que no quiere ser destruc-

---

38. Citado según W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967, pág. 151.
39. Op. cit., pág. 75.

ción y dispersión ni pretende poner en lugar del poder unificador del culto un enfrentamiento generalizado, no puede prescindir de la herencia litúrgica de la era patrística. Tiene razón Benoit cuando sintetiza sus reflexiones sobre patrística y liturgia en las siguientes palabras: «La vuelta a la antigua tradición, a la tradición de la Iglesia todavía no dividida, es uno de los caminos que nos pueden conducir a la unidad»[40].

d) A estos tres datos fundamentales —la Iglesia de los padres creó el canon de la Escritura, los credos o símbolos y las formas básicas de la liturgia— debe añadirse, a modo de apéndice, una última observación: cuando los padres concibieron la fe como una *philosophia* y la pusieron bajo el programa del *credo ut intelligam*, admitieron la responsabilidad racional de la fe y crearon, por tanto, la teología tal como hoy la entendemos, a pesar de las diferencias de método en puntos concretos. Esta orientación a la responsabilidad racional dista mucho de ser cosa evidente, pero sí fue, sin duda, el presupuesto para la supervivencia del cristianismo en el mundo antiguo y es también presupuesto de la supervivencia de lo cristiano hoy y en el futuro. Se ha censurado a menudo este «racionalismo» de los padres, pero sin poder apartarse de este camino que ellos abrieron, como lo demuestra de manera espectacular la obra de Karl Barth con su protesta radical contra toda voluntad de fundamentación y su paralelo y fascinador anhelo de una comprensión profunda de lo que Dios ha revelado. Y así, ya por el simple hecho de existir, la teología debe pagar tributo una y otra vez a los padres y tiene sus razones para acudir una y otra vez a su escuela.

Quedan ya indicados los puntos de vista formales más importantes sobre los que descansa la permanente significación de los padres para la teología actual y para toda futura teología. Bajo más de un aspecto y con el propósito de concretar todo el contenido, merecería la pena empezar aquí ahora desde el principio. Habría que replantear el problema de la exégesis patrística[41]; se debería explicar la estructura del pensamiento patrístico y la peculiar unidad de su actitud bíblica,

---

40. Ibid., pág. 77.

41. Cf. además los diversos trabajos de H. de Lubac (nota 5) y J. Daniélou (especialmente *Sacramentum futuri*, París 1950); R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963, con indicaciones bibliográficas sobre todos los temas.

litúrgica y teológica; debería someterse a nuevo análisis la cuestión de la yuxtaposición y la inhesión de mentalidad crítica y mentalidad basada en la fe. Deberían incluirse nuevos aspectos, más accidentales pero no baladíes, por ejemplo, el relativo a que ya por simples razones históricas no se puede llegar a ningún buen fin cuando entre el investigador y la Biblia se extiende el vacío y se quiere olvidar que la Biblia llega hasta nosotros a través de una historia. Sólo quien se enfrenta a la historia puede dominarla. Quien quiere pasarla por alto, es su prisionero[42]. Y, sobre todo, quien siga esta tendencia no tiene la más mínima oportunidad de leer de verdad históricamente la Biblia, por mucho que parezca utilizar métodos históricos. En el fondo, sigue encerrado dentro del horizonte de su propio pensamiento y sólo se refleja a sí mismo.

Ahora bien, pretender analizar todos estos aspectos es tarea que supera ampliamente los límites de este pequeño ensayo. Me contentaré, por tanto, con repetir aquí, como punto final de estas reflexiones, aquella idea con que André Benoit concluye su importante estudio sobre la actualidad de los padres, con cuya orientación básica me siento plenamente identificado. Dice allí: «El patrólogo es, sin duda, el hombre que estudia los primeros siglos de la Iglesia; pero debería ser, además, el hombre que prepara el futuro de la Iglesia. Ésta es, en todo caso, su vocación»[43]. De hecho, el contacto con los padres no es simple tarea de catalogación en el museo del pasado. Los padres son el pasado común de todos los cristianos. Y en el redescubrimiento de esta comunión se halla la esperanza del futuro de la Iglesia, la tarea para su presente y para el nuestro.

---

42. Cf. Benoit, págs. 29s, 56s. «Elle (l'Église) peut, par suite de l'ignorance de son histoire, se croire libre, libre d'entamer un dialogue immediat et direct avec l'Écriture. Mais en fait parce que, sans qu'elle s'en rende compte, son passé pèse sur elle, elle en dépendra presque totalment. Et plus cette dépendance sera inconsciente, plus elle sera lourde et pesante...»

43. Pág. 84. En este contexto, y como punto final, mencionamos las interesantes reflexiones sobre la función actual de la patrología de U. Wickert, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, en ZThK 62 (1965) 153-177.

Sección 2

Fe e historia

1.2.2.1. SALVACIÓN E HISTORIA

I. *Los supuestos del problema*

1. La experiencia básica de la conexión entre la salvación y la historia

Siempre que una forma histórica entre en crisis, la historia se convierte en problema para el hombre. Entonces advierte claramente la distancia, si no ya la contradicción, entre historia y naturaleza, entre lo que es histórico en el hombre y lo que forma parte de su esencia. Tiene entonces que buscar de nuevo la unidad de su esencia con la historia, ya sea rompiendo la historia pasada, ya sea concibiéndola de una manera totalmente nueva desde sus mismas raíces. Con esto y por la propia naturaleza de las cosas se ha descubierto ya el punto de arranque del problema de la historia de la salvación, así como las causas de su actualidad. Dondequiera los hombres, superando las simples diarias confrontaciones, saben enfrentarse con las fuerzas salvadoras y amenazadoras del cosmos y se reconocen como comunidad que sale así comunitariamente al encuentro de la necesidad existencial y construye por encima de los límites de las generaciones una forma existencial cobijadora y protectora, allí surge la historia como forma de salvación. El hombre no se halla ya entregado a los abismos de su propia existencia, sino que se experimenta como miembro de una tribu, de un pueblo, de una cultura, desde la que recibe inmediatamente la forma y el orden de su existencia, que le garantizan seguridad, libertad, vida: «salvación».

La tribu le posibilita la satisfacción pacífica de las diarias necesidades de la subsistencia, le garantiza los recursos externos para el dominio de la existencia y le ofrece, bajo la forma del matrimonio y de la familia y dentro del ordenamiento de la coexistencia con otros hombres, respuestas a las preguntas sobre su propio ser, respuestas que, a su vez, le permiten verter y configurar en una esencia humana el patente enigma de la existencia. La historia se le convierte en sal-

vación, los fundadores de la historia en los decisivos poderes divinos, a los que se confía mucho más que a las lejanas divinidades cósmicas: el Dios-Hijo le resulta más cercano que el «Dios-Padre», porque le transmite, como cercano y benéfico, lo lejano y funesto[1].

Con esto tenemos ya dado, en cuanto a la materia misma, el principio de «historia de la salvación»: la salvación viene a través de la historia, que, por tanto, ofrece también la forma inmediata de lo religioso. La historia es, pues, cobijadora, es garantizadora de la verdadera existencia (y no su alienación), porque se trata de una historia fundamentada en lo divino y justamente en la aceptación de lo histórico se hace presente lo suprahistórico, lo eterno. Esta estructura puede percibirse también básicamente en los períodos tranquilos de la historia cristiana. El hombre se entrega inmediatamente a la fe de la Iglesia no porque a través de pruebas históricas haya llegado a la convicción de que los sucesos narrados en el Nuevo Testamento son el centro irrefutable de toda la historia, sino porque en el mundo configurado y henchido por la fe encuentra el firme suelo y soporte de su vida, que le da sentido, salvación y hogar. La comunidad de fe y de oración en cuyo seno ha crecido, la apertura al mundo y a sus valores, la orientación de su propio ser, la respuesta a la pregunta sobre la forma existencial humana, todo le garantiza la tranquila seguridad que le permite llenar su existencia y que está dispuesto a pagar al precio de algunas fatigas. La historia cristiana concretamente presente le da forma y libertad de vida y es, por tanto, aceptada como salvación. Sólo cuando esta historia comienza a entrar en contradicción con las experiencias fundamentales de su vida, sólo cuando en

1. Cf. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1956, pág. 103. Es significativo, por ejemplo, el mito de Atenea, nacida de la cabeza de Júpiter. Tal como indican con especial claridad las *Euménides* de Esquilo, Atenea era venerada como fundadora del derecho y era, por tanto, sintetizadora representación de aquella «cultura» y de aquella forma de historia que concede la salvación a cada individuo: Atenea es, pues, expresión de la fundamentación divina de la salvación de la historia. La divinidad fundadora, que en un primer momento es particular, adquiere una dimensión universal al ser relacionada, mediante el mencionado mito del nacimiento, con el dios celeste y universal, que pierde así su funesta lejanía y, en cuanto padre de Atenea, se hace familiar y cercano, mientras que, con un movimiento inverso, Atenea alcanza universal poder y significación, con lo que, al mismo tiempo, también adquiere categoría universal la historia particular de Atenas. Respecto de las *Euménides* de Esquilo, cf. H.U. v. Balthasar, *Herrlichkeit* III, 1, Einsiedeln 1965, págs. 111s; para las transformaciones de la figura de Atenea, U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* (reimpresión) Darmstadt 1955, I y II, passim, cf. Índice.

lugar de proteger al hombre le dispersa y le desgarra, sólo cuando en vez de indicar un camino eleva hasta límites insoportables el dilema de la existencia, donde, en fin, su propia forma comienza a tambalearse y se hace en sí misma discutible, entonces la historia se convierte en problema. Surge la sospecha de que la historia no lleva a la esencia, sino que la narcotiza, que no es salvación, sino opio, no es camino hacia lo auténtico, sino forma de alienación. Allí donde la conciencia histórica está sometida a tales convulsiones, también el hombre, que es un ser histórico, entra en crisis y se ve obligado a interrogar y actuar para trazarse un nuevo camino.

Damos así un segundo paso. Si antes hemos intentado comprender cómo se llega a experimentar la historia como salvación, ahora se advierte que esta experiencia de salvación puede convertirse también en rebelión contra la historia. También aquí cabe imaginar, una vez más, formas muy diversas. En el budismo, esta rebelión acontece como distanciamiento generalizado respecto de la historia y del ser en ella afianzado, hasta el punto de que se eleva el no ser a la categoría de divinidad. La revolución que se intenta es tan radical que ya no quiere referirse para nada al interior de la historia, sino que sólo puede concebirla como antítesis total, como entrega a la «nada»[2]. En la crisis de la conciencia histórica griega, tal como se hace patente en la condena a muerte de Sócrates, en la que el discípulo de aquel hombre henchido de Dios y condenado a muerte como enemigo de la divinidad pudo advertir que la piedad de la ciudad-Estado no era sino abandono de Dios, Platón confiere a la negación una forma más amortiguada, como entrega a lo eterno y propiamente humano, que se halla más allá de la historia. Naturaleza e historia se separan en un hiato que nunca puede reanudarse históricamente, de tal suerte que se mantiene la obediencia a las leyes existentes a pesar de que se advierte su insuficiencia, de modo que la historia queda extremadamente relativizada, despojada, en su conjunto, de su carácter salvífico, aunque no por ello surge, ni mucho menos, ni la inactividad ni siquiera la neutralidad frente a la historia: el esfuerzo por purificarse de la prototradición yendo al encuentro de lo esencial se da la mano con la contemplación de esto esencial. Para Karl Marx, en cambio (permítasenos este salto), conocer que la historia es alienación implica una

2. Cf., por ejemplo, la exposición de H. Ringgren - A. v. Ström, *Die Religionen der Völker*, Stuttgart 1959, págs. 262-314 y la literatura allí citada.

incitación a destruir la historia antigua y crear una historia nueva. También aquí se espera y se entiende la historia como salvación, pero se trata de una historia que debe ser creada, en contra de la existente.

2. Los puntos de partida de la forma cristiana del problema

¿Qué lugar ocupa, propiamente hablando, la fe cristiana en este contexto? No hay una respuesta unánime para esta pregunta. La escisión de la cristiandad coincide justamente con la escisión de la relación a la historia y se articula esencialmente en formas contrapuestas de la conciencia histórica. Intentaremos avanzar con sumo cuidado, comenzando por relacionar la fe con las estructuras generales de la experiencia histórica humana, tal como las acabo de exponer, para llegar tal vez así, poco a poco, hasta su propia y auténtica peculiaridad. Procediendo así, comprobaremos que también la fe cristiana ha surgido de una convulsión histórica, provocada por la ruptura de una antigua conciencia histórica: el mensaje de Jesús presupone que la forma histórica del judaísmo tardío se estaba haciendo cada vez más discutible. La interpretación de Pablo radicaliza este aspecto de crítica histórica, consuma la ruptura con la figura ya convertida en histórica y concibe el mensaje de Jesús como fundamentación de una nueva historia que, paradójicamente, es experimentada como punto final de toda historia y que, precisamente por ello, afecta a todos los hombres. No sería difícil fijar de inmediato, a partir de aquí, dos criterios de esta naciente conciencia histórica cristiana, en cuya paradójica tensión se hace perceptible la paradoja de esta conciencia. Es una conciencia que se caracteriza, a la vez por la personalización (individualización) y la universalización. El punto de apoyo y de partida de esta nueva historia es la persona misma de Jesús de Nazaret, en quien se cree como el hombre último (segundo Adán), es decir, como liberación finalmente conseguida de lo auténticamente humano y como apertura definitiva del hombre a los aspectos soterrados de su esencia. Justamente por eso, el punto de mira es la humanidad total; quedan superadas todas las historias particulares, cuya salvación parcial es considerada como perdición esencial. Todas estas historias, al asegurar una salvación provisional, han separado al hombre de lo definitivo, del auténtico ser humano, se lo han ocultado y retenido, porque le han aquietado con lo provisional.

Pero, por ahora, no pretendemos seguir analizando las perspectivas internas del pensamiento bíblico; nos parece más interesante completar algo más su inserción en el esquema de la historia universal, tal como intentamos al principio. Se advierte entonces lo siguiente: el mensaje de Jesús se ofrece a los diferentes pueblos como auténtica historia salvífica que se organiza concretamente en las *ekklesias* o respectivamente las *paroikias.* Ambas expresiones manifiestan, de hermosa manera, los aspectos problemáticos de este proceso: la *ekklesia* es la comunidad llamada que, por así decirlo, se halla junto a la normal, junto a la cotidiana que sigue subsistiendo como tal. La palabra *paroikia* es más expresiva aún: expresa la comunidad de los *paroikoi,* de los que «habitan al lado» y no obstante viven prácticamente con lo que fue hasta ahora, se alimentan de ello. En algunos aspectos, fue esta *paroikia* lo que dio a los cristianos su fortaleza. En una historia en decadencia, se sabían la encarnación de una nueva historia incipiente, que ellos ya habían alcanzado. Desde aquí puede entenderse el verdadero sentido de aquella concreta experiencia histórica del «ya, pero todavía no». No obstante, esta *paroikia* fundamentaba, a la vez, lo problemático de aquella existencia. La fe cristiana desvaloriza la propia prehistoria y la historia concreta y actualmente presente, al convertirlas en no historia y en no salvación, pero sin eliminar por ello esta historia presente. Todo se reduce a rebajarla de rango. La nueva historia que aparece es, en concreto, una «historia al lado de» *(paroikia)* y sólo puede obtener su carácter salvífico desde la esperanza, es decir, desde la referencia de lo experimentado a lo todavía no experimentado.

Surge aquí espontáneamente un cierto paralelismo respecto de la situación del pensamiento platónico: permaneciendo dentro de la historia, se sigue viviendo por encima de la historia, pero de tal modo que este «por encima de» penetra en la historia misma como origen y como esperanza. Por eso, desde fechas muy tempranas, el contacto con el pensamiento platónico fue determinante para la posterior andadura de la fe cristiana, que pudo imponerse al fracaso de la espera de la parusía próxima precisamente en virtud de la orientación a la forma platónica de la superación de la historia y pudo dar así, desde ella, una nueva forma de esperanza cristiana.

¿Fue una evolución errónea? Ésta es la pregunta que desde los días de Lutero tortura con ardiente rigor la conciencia occidental. La figura de Lutero es expresión del colapso de una conciencia histórica

que se había hecho cristiana. En el occidente cristiano, el carácter «paroikial» de esta conciencia se había difuminado en beneficio de una identificación de la historia superficial con la historia cristiana, entendida como el lugar único, indiviso y salvífico del hombre. Ciertamente, esta historia así vivida tenía la peculiaridad de que su escenario abarcaba el cielo y el infierno, si bien ambos se habían convertido formalmente en parte real del orden histórico existente. El cristianismo no aparecía ya como evasión de la historia sino como forma de su validez definitiva, de su carácter insuperable. Era inevitable que se acumulara material explosivo allí donde esta historia era sentida como opresión y maldición, allí donde la única esperanza era su hundimiento. Esto es lo que ocurrió, como es bien sabido, en muchos de los movimientos heréticos medievales. Pero fue con Lutero donde este sentimiento alcanzó toda la plenitud de su carga histórica. Para Lutero, esta historia celeste-terrestre, cristiano-profana, no era ya salvífica y cristiana, sino anticristiana, de suerte que buscó el cristianismo no en ella, sino precisamente contra ella, aunque también sus esfuerzos mentales quedaron prisioneros de ella.

Si antes hemos esbozado una forma de autoconcepción cristiana en la que historia y salvación se hallan estrechamente interrelacionadas, topamos ahora con una manera totalmente contraria de determinar la relación entre fe e historia, abierta por Lutero. Si antes lo constitutivo en orden a la comprensión del cristianismo como historia de la salvación era la continuidad de esta historia, ahora el cristianismo se presenta presidido por el signo de la discontinuidad. Si antes se había formado esencialmente como comunidad y como Iglesia, ahora lo determinante es el *pro me*, aquel discontinuo ser afectado cada uno individualmente, y la tentativa de entregar, de manera absolutamente consciente, la responsabilidad del orden cristiano al mundo, a los príncipes seculares, para destacar así la ahistoricidad de la Iglesia, que no puede configurar una historia propia ni transmitir la salvación en la continuidad de esa historia. En todos los elementos básicos de la forma eclesial se detecta la presencia de este proceso de cambio de la continuidad a la discontinuidad: en lugar de la *successio*, que expresa y garantiza la continuidad, aparece ahora el poder carismático del Espíritu, que actúa aquí y ahora; en vez de la tipología que muestra la continuidad de la historia a través de la secuencia de promesa y cumplimiento, figura ahora el recurso lingüístico al comienzo: la historia entendida como unidad de promesa y cumpli-

miento es ahora interpretada como contraposición de ley y Evangelio. Y dado que la ontología parecía ser la expresión filosófica fundamental de la idea de la continuidad, se la combatió al principio como corrupción escolástica y más tarde como corrupción griega de lo cristiano y se le opuso la idea de historia. La idea de la historia de la salvación entra, pues, en la historia de la teología de la edad moderna como antítesis reformista a los planteamientos ontológicos de la teología católica. La discusión en torno al problema de la historia de la salvación no ha conseguido, hasta ahora, liberarse de este enfoque. Y como parece, en fin, que la idea de la encarnación es el auténtico punto de inserción de la ontología en la teología, se contrapone a ella, antitéticamente, la insistencia en la cruz como auténtico eje del acontecimiento de Cristo. La cruz como expresión de la discontinuidad radical, como evasión permanente desde el ensamblaje de unas formas históricas (aunque sean cristianas) al *«extra portam»* de una fe que, en definitiva, no se deja institucionalizar[3].

II. *La problemática del presente*

1. Etapas del diálogo

Quedan esbozados ya los presupuestos básicos que han precedido a la actual problemática sobre la historia de la salvación y que deben ser considerados como sus raíces en orden a esclarecer el alcance y el contexto histórico global en que se inserta la controversia. Intentaremos ahora, en una segunda parte, analizar el problema en su forma actual.

Las profundas modificaciones que ha experimentado en nuestro siglo la conciencia histórica, primero a consecuencia de las dos guerras mundiales y luego como paso, poco menos que repentino, hacia la nueva forma de civilización de la *secular city*, han puesto una vez más, y con renovada urgencia, el tema de la «historia de la salvación» en el centro de la reflexión teológica. Hoy podemos distinguir ya dos estadios en la disputa: un tratamiento más «convencional» del tema,

---

3. El problema de la continuidad-discontinuidad ha sido expuesto, en todo su rigor, sobre todo por E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Gotinga 1964, págs. 45s; vers. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978.

que se atenía a los planteamientos tradicionales y se caracterizaba por su consagración a los problemas del platonismo y el cristianismo, la helenización y deshelenización, la ontología y la historia, la institución y el acontecimiento, la teología de la encarnación y la teología de la cruz y, en términos globales, por el problema de las relaciones entre historia y naturaleza, por la mediación hacia la esencia a través de la historia. Viene luego un segundo modo de plantearse el problema, que podríamos calificar de revolucionario, y que, a través del estadio intermedio de una teología de la esperanza, conjuga básicamente la historia en tiempo futuro, con lo que, en realidad, la desvaloriza o incluso la niega como historia acontecida. Este enfoque se da la mano con la problemática del marxismo. Aquí se introduce el tema de la discontinuidad bajo una forma nueva, es decir, bajo la forma de una teología de la revolución (o, con palabras más suaves, de una teología política). Allí donde la historia sólo es salvación como esperanza, se rechaza la historia ya acontecida como forma de la existencia y el análisis de la historicidad se sitúa en los antípodas de la dedicación a lo histórico. El pensamiento «histórico» es pensamiento antihistórico. En ningún otro punto se advierte esto con tanta claridad como en los esquemas de J.B. Metz, en los que la opción entusiasta a favor de la historia es también, al mismo tiempo, rechazo decidido del pasado, supresión de la referencia a la tradición en beneficio de «lo que hay que hacer aquí y ahora»[4].

Estructuralmente, la teología política constituye, sin duda, una variante del diálogo sobre la historia de la salvación, pero materialmente se distancia cada vez más del suelo firme de la tradición teológica, en la medida en que abandona la tradición teológica y vive de reflexiones inmanentemente políticas. Sólo se percibe la auténtica diferencia respecto de la precedente teología de la historia de la salvación cuando se dirige la atención a su problema central y se quiere profundizar en él. Como ya hemos visto con anterioridad, el núcleo de la dificultad está en el problema de la relación entre naturaleza e historia. ¿Cuándo puede la historia ser mediación hacia la esencia, o

4. Cf. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Maguncia-Munich 1968, especialmente págs. 77s y 90s; vers. cast.: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1970; idem, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977; idem. *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Munich 1980. Respecto del esquema filosófico y teológico de Metz, cf. R. Schäffler, *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt 1979.

cuando, por el contrario, es distanciamiento respecto de lo esencial? Para la historia cristiana que, en razón de su amplitud extrínseca, aparece como un fenómeno particular, concentrado en un individuo concreto vinculado a un tiempo y un lugar del pasado, pero que es, al mismo tiempo, una historia con pretensión de universalidad —pretende que esto particular es lo universal— para una historia así acontecida, esta problemática de la mediación de lo particular a lo general revestía una singular importancia. Su punto culminante se encuentra en la discusión en torno a la «salus extra ecclesiam...» Lo que esta sentencia pretende es afirmar la universalidad de la historia particular. La contradicción resulta de que, de hecho, lo cristiano no es universal. La tentativa de transmitir las dos cosas, una inserta en la otra y, al mismo tiempo, mantener la pretensión de la sentencia y reafirmar la amplitud universal de lo cristiano, puede ser considerada como expresión concentrada de la problemática específicamente cristiana de la historia, de su coordinación de historia y naturaleza[5]. Si se aplica esta pregunta a las formas radicales de la teología política, se advierte que se la responde cuando se la suprime: afirmar que el hombre tiene una naturaleza se considera ya como el núcleo de la alienación; no hay ninguna naturaleza respecto de la cual media la historia, sino sólo un proyecto abierto del hombre, cuyo alcance y cuya forma están determinados por el hombre mismo y que es el que crea al hombre[6]. Con esto alcanza su punto culminante la antítesis respecto de la ontología y la afirmación de discontinuidad: no hay una esencia o naturaleza del hombre como medida de todas las realizaciones humanas. El hombre es lo que él hace de sí; a la manipulación no se le han impuesto, en el fondo, otras barreras que las del poder de cada momento. Con todo, en la concepción de un mundo humanizado, purificado de la alienación, sigue brillando el resplandor de la idea de esencias permanentes.

---

5. Para mayores detalles, J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf 1969; vers. cast.: *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972.

6. Ofrece una excelente orientación sobre las diversas corrientes de la teología política S. Wiedenhofer, *Politische Theologie,* Stuttgart 1976. Para la teología de la liberación es fundamental K. Lehmann (Comisión teológica internacional), *Theologie der Befreiung,* Einsiedeln 1977, con abundantes datos bibliográficos.

2. La historia como antítesis de la ontología

Lo que se acaba de decir significa que la discusión actual ha dado a la cuestión fundamental que se halla al fondo del lema de historia de la salvación una forma nueva por su radicalidad. El problema de la mediación hacia la esencia se ha convertido en el problema de la naturaleza en sí. ¿Hay continuidad en el ser humano? ¿Debe haberla? ¿Dónde se encuentra el punto de conexión de la mediación histórica? Si, de acuerdo con nuestro tema, consideramos esta pregunta —que, a mi parecer, expresa la decisión básica espiritual de nuestro tiempo— sólo intrateológicamente, en un primer momento todo parece concluir en la afirmación, hoy apenas discutida, de que, salvo algunos tanteos, la Biblia desconoce los planteamientos ontológicos y más aún, que representa la tendencia opuesta a la mentalidad ontológica de los griegos.

Con todo, una mirada más atenta no tarda en descubrir que esta exposición peca de superficial y no hace la justicia debida ni a la diversidad de los datos bíblicos ni a la problemática ontológica y sus posibles formas. Sólo una indicación sobre este punto: al interpretar a Jesús como el Adán escatológico que, a su vez, es imagen de Dios, es decir, Dios en su traducción a lo humano y traducción del hombre a Dios, la Biblia traza un patrón de la esencia humana que ciertamente distiende al hombre hacia el futuro, pero hacia un futuro que halla su cumplimiento porque convoca a los hombres hacia lo que constituye su esencia. Quien creyera que con el concepto de Cristo como Adán —que expresa la unidad esencial del hombre— se había resuelto positivamente la cuestión a favor de una esencia permanente, no habría simplificado las cuestiones, porque precisamente aquí se alza una contradicción. La Biblia conoce bien la diferencia entre el primero y el segundo Adán, es decir, contempla al hombre que existe históricamente como aquel que se aleja de sí mismo en virtud de su misma historia. La doctrina del pecado original no dice en el fondo otra cosa sino que la historia del hombre es una historia de alienación, que va contra su propia esencia. Sólo a través de la fe, que le sitúa en la dimensión de la *paroikia*, opuesta a la historia normal y corriente, puede llegar el hombre hasta sí mismo. Esta fe afecta a lo esencial del hombre sólo y precisamente en la tensión entre existencia política y existencia *paroikial*.

Es sabido que Lutero acentuó hasta tal punto, al menos en una parte de sus obras, la diferencia de la alienación que se expresa en el modelo de los dos Adanes, que el Adán histórico no pasaba de ser piedra y madera, comparado con la nueva existencia abierta en la fe. Según los primeros escritos de Lutero, el hombre seguiría conservando aquella su existencia terrena, de tal suerte que toda acción humana no podía ser sino pecado respecto de la salvación y, a la inversa, el pecado no podría suprimir aquella nueva existencia. Se establece aquí una acusada radicalidad entre los dos elementos y, por tanto, no hay lugar para la ontología, es decir, no se da una continuidad e identidad de la naturaleza que englobe las diferencias de la historia. Éste es el enfoque que han de seguir todos aquellos esfuerzos —no pocas veces opuestos entre sí— que quieren construir la historia de la salvación en radical oposición a la metafísica; ya sea el primer Barth, que describe la fe como la acción de Dios —sin vinculación humana— en y sobre el hombre; o Rudolf Bultmann que, rechazando la continuidad lineal de la historia, presenta la fe como el «ahora» correspondiente a cada decisión, un «ahora» que sólo acontece en el acto puntual del instante[7]; ya sea, por el lado contrario, la teología de la esperanza —que se alza sobre la base de las dimensiones colectivas— de un Moltmann[8], que marcó los primeros compases de la teología política y la teología de la revolución. Todas estas orientaciones no son sino variaciones de una misma tentativa, a saber, describir la fe como salvación en términos exclusivamente históricos, rechazando las categorías de esencia o naturaleza, y resolver el problema de la mediación de la historia a la esencia de tal modo que en realidad se suprime esta última y se declara que lo único esencial es la historia.

3. La búsqueda de la unidad de historia y naturaleza

Esto nos sitúa de nuevo ante la alternativa de que hemos partido: continuidad del ser humano o no, historia como mediación o como meta. Para poder seguir avanzando, deberían analizarse a fondo las

---

7. Para Bultmann y Barth, así como para el esquema de O. Cullmann, opuesto a las propuestas de Bultmann, cf. la sección siguiente, *Historia de la salvación, metafísica y escatología*.

8. Primera edición, Munich 1964.

aporías del uno y el otro camino, pero esta tarea desborda el ámbito de nuestras reflexiones. Deberé contentarme con exponer los puntos esenciales y explicar la problemática con la máxima exactitud y precisión. Querría, de todas formas, en un último círculo de ideas, y una vez que ya he aludido a la tesis de la discontinuidad y a sus raíces, añadir algunas ideas a título de prueba en contra, a propósito de la tentativa de concebir la historia como mediación, de tal modo que también el futuro sólo puede ser esperanza, porque promete la liberación para la esencia. Habla a favor de ello el hecho de que toda la tradición de la antigüedad, al denominar a Cristo como segundo Adán, al indicar que sustituye al primero, ha percibido la unidad del ser-Adán, la unidad que radica en la condición de criatura y en la idea creadora de Dios, que nunca cesa de actuar. A diferencia de la esencialidad griega, la condición de criatura indica el origen no a partir de una idea en reposo, sino de una libertad creadora, e incluye, por tanto, la temporalidad del ser positivamente como la manera en que se realiza la historia como esencialidad y no como mera accidentalidad, pero de tal modo que el tiempo tiene su unidad en el *Creator Spiritus* y es, a pesar de la secuencia de cosas sucesivas, continuidad del ser[9].

Es preciso confesar que, en algunos aspectos, el problema es, bajo esta forma, más complicado que cuando se rechaza la ontología. Surge ahora, en efecto, con particular crudeza, el dilema entre lo general y lo particular, entre la historia particular y la pretensión universal. ¿Puede aguantarse mentalmente esta tensión frente al conocimiento radical de la historicidad al que hoy nos vemos expuestos? Me refiero a la forma en que se le presenta hoy a la teología católica el problema de la historia de la salvación. Justo aquí se hace visible y perceptible todo cuanto en esta situación puede y debe aportar al pensamiento la teología católica.

No abundan mucho los posibles enfoques para coronar con éxito la tentativa. Permítaseme esbozar aquí el que considero más eficaz y penetrante. Se debe a Karl Rahner, que ya en una de sus primeras obras, *Oyente de la palabra*, se ocupa de este tema[10], que amplió más

9. Esta problemática específica de una ontología bosquejada desde la fe en la creación analiza sobre todo Cl. Tresmontant, cf. especialmente *Biblisches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf 1959; idem, *Die Vernunft des Glaubens*, Düsseldorf 1964.

10. Primera edición Munich 1941; segunda edición, reelaborada por J.B. Metz,

tarde mediante la introducción del concepto de «cristiano anónimo»[11]. La crítica de este intento, con la que pondremos fin a esta sección, contribuirá a esclarecer la tarea que, en esta cuestión, aún nos queda por realizar.

Ya en las páginas anteriores se ha perfilado con claridad el problema que le sirve a Rahner de punto de partida: la diferencia entre el particularismo de la historia cristiana y su pretensión de afectar a la esencia total del hombre. ¿Puede una historia particular pretender, con justos títulos, ser la salvación no sólo de un determinado espacio histórico, sino la salvación del hombre en cuanto tal? En la respuesta de Rahner deben distinguirse dos pasos. El primero se da cuando nuestro autor construye al hombre como oyente de la palabra, es decir, como una naturaleza que está a la espera de algo o alguien que llega a él desde fuera, de una palabra de la historia, de la revelación. Es una naturaleza que no vive sólo desde la profundidad de su propia esencia, que no se completa con lo que asciende desde sí y desde las profundidades de su ser, sino que tiende la mirada, por una necesidad que brota de su misma esencia, hacia algo que, por otro lado, sólo en libertad y desde el exterior puede apropiarse. Lo accidental es para él lo necesario; lo libre y que sólo en libertad puede acreditarse es lo indispensable. Es decir: lo necesario de su esencia está referido a lo accidental de la historia. Esto accidental de la historia «particular» que le llega desde fuera no es en él accidente del que pueda prescindir, que nada puede añadir o quitar a su esencia, sino que es precisamente la forma en que su presencia madura hasta llegar a ser sí misma. La paradoja de la esencia humana es que sólo en la tensión hacia lo particular de una historia que procede del exterior puede encontrar lo universal de sí mismo, de tal modo que se puede, en cierto modo como a priori, construir y postular al hombre como receptor de la historia de la revelación y «oyente de la palabra»: la historia cristiana pierde su barniz de excentricidad, es la respuesta libre y necesaria a la libre necesidad y la necesaria libertad de la naturaleza humana.

Munich 1963. Para la controversia con este planteamiento, deben mencionarse, sobre todo, E. Simons, *Philosophie der Offenbarung*, Stuttgart 1966 y A. Gerken, *Offenbarung und Tranzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969. Hay valiosas indicaciones también en H.J. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, Düsseldorf 1969.

11. Cf., por ejemplo, *Schriften zur Theologie* VI, págs. 545-554; vers. cast.: *Escritos de teología* VI, Taurus, Madrid 1969, págs. 535-544.

Hasta aquí puede seguirse sin dificultad la línea de pensamiento de Rahner. Más aún, es preciso admitir que es cabal interpretación tanto de nuestra actual experiencia existencial como de la orientación básica del dogma cristológico. Es, en cambio, problemático el segundo paso, que se va convirtiendo cada vez más en la idea rectora de la obra posterior de Rahner. Si la historia de la revelación no puede concebirse como algo categorial y extrínseco, sino como algo referido a la humanidad total, entonces, deduce Rahner, debe estar también presente en la humanidad en cuanto tal.

Examinemos más detenidamente este punto de vista. Del hombre dice Rahner que «como sujeto de la trascendencia, de tal manera es sujeto que está mediada históricamente su condición de sujeto... de cara a su libre realización»[12]. Esto significa, dicho con alguna mayor sencillez, que al hombre le es esencial la historicidad. Los límites de esta idea, en sí importante, se hallan en que, en ella, sólo se tiene en cuenta, obviamente, la historicidad en general. Por consiguiente, en ella se legitima como necesaria la mediación histórica cara a la esencia de una manera totalmente genérica. Pero no radica aquí el verdadero problema; radica más bien en que la fe cristiana reclama validez general para una historia *particular.* Ahora bien, una conclusión general no puede llegar hasta lo peculiar de lo cristiano. Sólo aparentemente se desbordan los límites de lo general, porque la verdad es que la «historicidad» queda asumida, en cuanto tal, en lo general. La historia es «historia de salvación» en cuanto que se encuentra en todas partes y constituye siempre la forma de la mediación del hombre en orden a su esencia. Rahner ha extraído con toda claridad esta consecuencia, cuando dice, por ejemplo, que «la historia de la salvación... es coextensiva con toda la historia universal»[13]. «La historia universal significa, por tanto, historia de la salvación»[14]. O, insistiendo una vez

12. Las siguientes reflexiones toman como punto de referencia, sobre todo, la *summa* sintetizadora que de su propio pensamiento hace Rahner en su *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums,* Friburgo 1976 (cita del texto en página 145); vers. cast.: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona 1979 (a la que se remiten las citas siguientes. La cita del texto en pág. 174). Reasumo aquí algunas consideraciones que expuse por primera vez en mi recensión de la obra, *Vom Verstehen des Glaubens,* en «Theol. Revue» 74 (1978), 165-186. Para la valoración total de este libro de Rahner me remito a esta recensión. En las líneas que siguen, el debate no se refiere a la obra en su conjunto, sino sólo a algunos aspectos concretos.

13. *Curso fundamental,* pág. 177. 14. Ibidem, pág. 177.

más: «La historia de la revelación... es, por tanto, coextensiva con toda la historia del mundo y de la salvación»[15].

Rahner es consciente, por supuesto, de que disolvería la teología en filosofía de la historia si no pasara de esta afirmación. Intenta, pues, avanzar en sus deducciones más allá de lo general, hasta lo particular cristiano, pero sin caer en la identificación entre lo particular y lo general. Para conseguir esta cuadratura del círculo, su línea argumentativa da dos nuevos pasos. El primero consiste en describir el cristianismo como un proceso de concienciación singularmente bien logrado de lo que siempre está dado, más o menos conscientemente. Dice del cristianismo que «se entiende como una reflexión histórica totalmente determinada y lograda, como un llegar reflejamente a sí misma de una historia de la revelación que se coextiende con la misma historia universal»[16]. «Este tipo de historia de la revelación» —el cristianismo— «es sólo una especie, un sector de la historia general categorial de la revelación; es el caso más logrado de la necesaria autointerpretación de la revelación trascendental»[17]. Se afirma aquí una determinada característica de la historia cristiana dentro de la historia universal que no se encuentra en el nivel del evento, sino en el de la conciencia: lo especial de lo cristiano respecto del resto de la historia se asienta ahora en el ámbito de la reflexión: en el cristianismo se halla, reflexionado, lo que de suyo se encuentra siempre y en todas partes.

Es evidente, una vez más, que el mismo Rahner ha advertido que con esto no se da una explicación plenamente convincente de la auténtica pretensión de lo cristiano. Emprende, pues, una nueva tentativa por captar lo peculiar del cristianismo y de la fe cristiana. En este empeño, prescinde de muchos de los elementos que en los análisis tradicionales se enumeraban como característicos del cristianismo. Así, por ejemplo, a propósito del Antiguo Testamento dice: «De ahí se deduce que tal historia pudo acontecer y aconteció también en la historia de otros pueblos»[18]. Para Rahner, lo único absolutamente singular se encuentra en la figura de Jesucristo. Por consiguiente, la específica pretensión histórica de la fe cristiana puede reducirse a la singularidad del «salvador absoluto». En él ve nuestro autor la única

---

15. Ibidem, pág. 179.
16. Ibidem, pág. 181.
17. Ibidem, pág. 191.
18. Ibidem, pág. 205.

cesura real de la historia que, en su conjunto, es el paso «de un ser albergado en la naturaleza e inmediatamente amenazado por ella», al período, que ahora se inicia, «de la existencia hominizada, después del primer período de la existencia natural»[19].

Según esto, lo único singular de la historia cristiana es el Salvador. Rahner puede insistir en considerarle como lo peculiar del cristianismo porque en las líneas anteriores había demostrado, a partir de principios generales, que esta figura es necesaria y universal. Para él, en efecto, el hombre es el ser que se autotrasciende; y así, a partir de la esencia del hombre, puede deducirse al Dios-hombre como el verdadero salvador del hombre: la encarnación de Dios es el supremo caso de la realización esencial de la realidad humana, la autotrascendencia perfecta y plenamente lograda[20]. Como forma lograda de la autosuperación humana o, respectivamente, como la promesa de Dios acontecida en un sujeto finito, el Salvador —Cristo— es la expresión y la realización de lo humano universal.

De aquí se sigue el último paso: a tenor de todo lo dicho, puede afirmarse que «en el encuentro con él (Cristo)... "está ahí" el misterio de la realidad en general...»[21] Y todavía con mayor claridad: «Esta relación con Jesucristo, en la que un hombre aprehende en Jesús... al mediador de su inmediatez con Dios en sí mismo», es de tal clase que el hombre «se halla siempre dentro del círculo esperado y dado de tal relación, bien se sepa o no explícitamente...»[22] De donde deriva Rahner la fórmula fundamental de la existencia humana, con la que pretende expresar su sencillez y su grandeza, su plena universalidad, asentada y presente en una aparente particularidad: «Quien... acepta su existencia... dice sí a Cristo»[23]. Aquí se encuentra el punto de unión del concepto de cristianismo de Rahner, en el que se sintetiza y expresa la totalidad de su reflexión: «El cristiano y la Iglesia... en el fondo no dicen algo contra lo que está lo otro, sino que expresan su fe de manera que lo inefable... no es sólo la lejanía absoluta, sino también la cercanía que se comunica»[24]. Ser cristiano es aceptar la existencia en su incondicionalidad última. Es, por consiguiente, sólo la reflexión expresa de lo que es el ser humano en sí[25]. En una culminación última, esto significa «que el creyente no es precisamente

19. Ibidem, pág. 206.
20. Ibidem, pág. 260.
21. Ibidem, pág. 245.
22. Ibidem, pág. 246.
23. Ibidem, pág. 270.
24. Ibidem, pág. 461.
25. Ibidem, pág. 461.

un caso especial de hombre en general, sino el hombre tal como es»[26].

Este proceso deductivo de Rahner, expuesto aquí en sus grandes rasgos generales, tiene en sí algo de incitante, de magnífico. En él parecen reconciliarse lo especial y lo universal, la historia y la naturaleza: coinciden perfectamente la peculiaridad del cristianismo y la universalidad de la naturaleza humana, puesto que se está en lo general, pero también en lo singular.

Ahora bien, ¿es ésta la verdadera respuesta? ¿Es cierto que el cristianismo no añade nada a lo universal, que tan sólo lo eleva al ámbito de lo consciente? ¿Es realmente el cristiano simplemente el hombre tal como es? ¿Debe tan siquiera serlo? ¿No es acaso el hombre, tal como es, lo insuficiente que debe ser vencido y superado? ¿No brota la dinámica total de la historia del ímpetu de salir del hombre tal como es, de desbordarlo? ¿No es la palanca de la fe, en los dos Testamentos, que el hombre sólo camina rectamente cuando se convierte, es decir, cuando deja de ser lo que es? ¿No pierde el cristianismo toda su importancia si se le reduce a lo general, precisamente cuando nosotros esperamos de él lo nuevo, lo otro, el cambio salvador? Con esta concepción, que convierte a la esencia en historia, pero también a la historia en esencia, ¿no se afirma una enorme estática, a pesar de cuanto se hable sobre la autotrascendencia como contenido de la naturaleza humana? Un cristianismo que sólo es lo universal reflexionado puede no ser escandaloso, pero, ¿no es también superfluo? Y, en fin, sencillamente no responde a los hechos reales la afirmación de que los cristianos no dicen nada que esté contra lo otro, sino sólo lo general. Los cristianos dicen cosas muy peculiares. De otra forma, mal podrían ser «señal de contradicción» (Lc 2,34).

A todas estas preguntas Rahner podría replicar, por supuesto, que también él parte, para sus meditaciones, de lo incomprensiblemente nuevo, del *acontecimiento* que el Salvador *es*. Podría contestar que lo general sólo es lo salvífico porque en este Salvador lo general de la esencia ha acontecido que, sin embargo, no podía venir simplemente de la esencia misma. Dejo aquí abierta la pregunta de si con esta respuesta se le da su verdadera importancia, a nivel conceptual, a lo que encierra de especial y singular la historia de la salvación centrada en Cristo. El problema auténtico radica, a mi entender, en la fórmula espiritual. En efecto, sólo en la fórmula espiritual derivada del esbozo

26. Ibidem, pág. 463.

conceptual se halla la genuina seriedad de la especulación teológica. Y espiritualmente, esta mezcla de general y particular, de naturaleza e historia, de ser cristiano y ser humano «tal como es», desemboca en una autoafirmación del hombre. «Quien acepta su existencia... dice sí a Cristo»[27].

En esta trasposición espiritual de la deducción trascendental —que fue, también, su secreto punto de partida— veo yo una disolución de lo especial en lo general que contradice la novedad de lo cristiano y que rebaja la liberación cristiana a una autoliberación. Ciertamente que el teólogo a quien atormenta la peculiaridad del cristianismo experimenta un inmenso alivio si, al final, puede decir: no, lo especial es lo general. Liberado de la carga del particularismo cristiano, entra en el terreno despejado y libre de la filosofía común y de su racionalidad (aunque muy pronto tenga que comprobar que nadie acepta esa identificación de lo cristiano con lo general y que, en definitiva, se le pide que arroje ese fardo si es verdad que no contiene nada de especial).

Con estas afirmaciones se siente también liberado el cristiano cansado, que gime bajo el peso de la historia cristiana y de las vinculaciones eclesiásticas: basta aceptarse a sí mismo, basta el ser humano en cuanto tal. Pero no tardará en preguntarse: ¿puedo abandonar simplemente la positividad de la Iglesia si, en definitiva, no es otra cosa sino lo que siempre está ahí, aunque de forma arrefleja? ¿Puedo prescindir de lo que está contra lo otro si, en el fondo, no somos ni hacemos sino lo común? En caso contrario, ¿qué queda de la desnuda afirmación de que todo lo positivo cristiano es sencillamente realización de lo humano? Y si tal afirmación no ha de tener ninguna consecuencia, ¿no se reducirá a simple tranquilización que en el fondo no creo que sea realización de lo cristiano, pero que me añade una dificultad adicional, ya que me dice que en realidad las cosas también funcionan de otra manera?

Expresado de otra forma: esta liberación no va muy lejos. El pensador abandonado a la desnuda racionalidad de lo humano, o bien debe fundamentar de nuevo la peculiaridad de la pretensión cristiana, o bien debe reconocer la vaciedad de la racionalidad general, que deja al hombre sin camino pero al mismo tiempo le empuja hacia la búsqueda de una opción concreta, una opción especial. El cristiano que

27. Ibidem, pág. 270.

gemía bajo la carga de su cristianismo se ve obligado a cargar de nuevo sobre sus espaldas el fardo, que sigue siendo para él algo distinto de la simple conciencia de lo que todos los demás son o hacen, o bien decide liberarse del peso y exponerse, inerme, al vacío del ser humano. Pero ahora, aceptar en sí y sobre sí este ser, tal como es, se le antoja eterna esclavitud. La esclavitud del nihilismo no es menos grave que la de la positividad. Aceptar simplemente el ser humano tal como es (o también «en su incondicionalidad última») no es redención, sino condenación. ¿Cómo es, en efecto, el ser humano? No tal que su aceptación puede ser la última palabra. Se alza, frente a esto, la pregunta: ¿por qué es esto así? Y de aquí se sigue el anhelo de cambiarlo a otra cosa.

La insuficiencia de la fórmula espiritual en la que se concreta la teología de la historia de Rahner explica la rápida transformación —al principio para mí inesperada— de esta deducción trascendental en las teologías de inspiración marxista desarrolladas en la generación posterior a Rahner. Mediante una grosera simplificación de sus resultados, puede llegarse a la conclusión de que los contenidos cristianos deben ser intercambiables con el conocimiento general de la humanidad, de que, por consiguiente, estos contenidos admiten una interpretación que permite identificarlos con los puntos de vista comunes a la racionalidad general. Hay aquí, por supuesto, una tergiversación del proceso mental seguido por Rahner, pero no se le debe negar una cierta lógica. Rahner había intentado reclamar para lo cristiano la racionalidad general y había pretendido demostrar que, en definitiva, la razón general no muestra otras cosas sino los contenidos cristianos y que estos contenidos no serían, en última instancia, sino lo humano-general, es decir, lo razonable. Pero ahora la marcha del pensamiento experimenta un giro de 180 grados: si los contenidos son lo general-humano, lo común-racional, entonces lo común-racional es lo cristiano. Y, por consiguiente, se puede, e incluso se debe interpretar lo cristiano por la norma de lo común-racional. En conclusión, la «lectura materialista de la Biblia» se convierte en algo enteramente normal, por muy abstrusa que esta lectura pueda parecer a juzgar por el sentido literal de los textos.

Pero, al mismo tiempo, se ve que no es posible contentarse con lo general-humano. La norma de que lo cristiano es lo humano induce a la opción de considerar como núcleo de lo cristiano aquello que puede probar de sí que está racionalmente fundamentado. En Gutié-

rrez, por ejemplo, puede verse cómo está persuadido de que el marxismo es simplemente la ciencia, es el análisis científico del hombre y de su situación económica. Y lo que él considera «la ciencia» se convierte automáticamente en criterio de interpretación de lo cristiano, sobre todo cuando esta «ciencia» se presenta, al mismo tiempo, como cumplimiento de los auténticos postulados morales de la humanidad. Es bien cierto que estas conclusiones no se derivan de Rahner, y no es lícito hacer a un pensador responsable de las consecuencias que otros extraen de sus afirmaciones, fundamentadas en interpretaciones unilaterales y opuestas a la corriente de su pensamiento. Por otro lado, esta misma corriente puede servir de ayuda para señalar los lugares débiles y los puntos críticos de una síntesis y para reorientar, a partir de ellos, la reflexión teológica.

Volvamos ahora a nuestro problema. Hemos dicho que la mezcla que hace Rahner de historia y naturaleza en el concepto del «salvador absoluto» ha desembocado en la espiritualidad de la autoaceptación y de la identificación del ser humano en sí con el ser cristiano. Hemos visto que la liberación, así conseguida, de la particularidad cristiana no constituye ninguna meta satisfactoria, porque la realidad, en cuanto tal —el hombre tal como es— no puede ser la meta de una aceptación incondicional, sino que más bien lleva en sí la instigación a la gran negativa. Debemos buscar, pues, una corrección, una fórmula mejor. Me atrevería a decir, a modo de anticipación, que la dirección debería ser hacia una espiritualidad de la conversión, del *ekstasis*, de la autosuperación, que es también, por lo demás, uno de los conceptos básicos de Rahner, aunque al construir su síntesis final este concepto pierde una gran parte de su sentido concreto.

Pero no empecemos por el final y preguntemos: ¿dónde está, propiamente hablando, el punto crítico de la línea deductiva de Rahner? ¿En qué momento falla, de modo que conduce a una falsa fórmula existencial? La controversia en torno a este problema debe tener, en razón de la gravedad del tema, la misma profundidad, la misma penetrante radicalidad que tiene la obra de Rahner. No resulta posible, por tanto, tratar aquí esta cuestión de manera adecuada, sino sólo en sus aspectos esenciales. Si, pues, a pesar de ello no renuncio a formular aquí una respuesta, todo cuanto diga debe entenderse sólo como anticipación, como una primera aproximación.

En mi opinión, el auténtico problema de la síntesis de Rahner se encuentra en que ha pretendido demasiado. Ha buscado, por así de-

cirlo, la fórmula filosófica y teológica universal, con ayuda de la cual pretendía deducir, de forma coherente y con argumentos irrefutables, la realidad total. Ciertamente no ha llevado a cabo este propósito a modo de caprichosa elucubración de su mente, sino como interpretación de lo que sabemos a través de la fe cristiana y de la revelación en que esta fe se apoya. A su parecer, la revelación abre un horizonte a partir del cual el hombre —adoctrinado por la palabra de Dios— puede comenzar a reflexionar sobre los secretos divinos y a conseguir un coentender con el entender de Dios, un entender las interconexiones de la realidad en su totalidad. La intención fundamental es correcta. Compete a la teología la tentativa de descubrir por sí misma la realidad. Pero no nos es posible conseguir una fórmula universal, ni siquiera a través de la revelación. Se opone a ello, simple y lisamente, el misterio de la libertad. Incluso la ciencia natural sabe hoy que no puede descubrir una fórmula universal, porque también en el ámbito de la naturaleza existe el azar[28]. No puede darse de hecho una fórmula espiritual universal, y éste fue también el error fundamental de Hegel. Frente a esto, Hans Urs von Balthasar ha puesto programáticamente como subtítulo de su teología de la historia «El todo en el fragmento», para acentuar, ya de entrada, que no se le ha dado al hombre ver y expresar el todo en sí, sino que sólo puede barruntarlo en lo fragmentario, en lo positivo y lo particular.

En una palabra, creo que el núcleo del problema de la síntesis de Rahner está en su intelección de la libertad. Hay, por supuesto, en su obra pasajes muy expresivos, en los que desarrolla con gran lucidez el concepto cristiano de la libertad del hombre, una libertad hecha de la mezcla de disposición y disponibilidad. Pero en el planteamiento básico, ha asumido grandes dosis del concepto de libertad de la filosofía idealista, un concepto de libertad que, en realidad, sólo se adapta al Espíritu absoluto —a Dios— pero no al hombre.

Así, por ejemplo, se dice que el hombre, como sujeto libre, «está encomendado responsablemente a sí mismo»[29]. La libertad se define como capacidad «de hacerse a sí mismo»[30]. Paralelamente a esta concepción de una capacidad casi divina de actuar por sí, se observa una

28. Así lo expone, con gran agudeza, J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, Munich 1970, págs. 56s; cf. también págs. 178s; vers. cast.: *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona 1981.

29. *Curso fundamental*, pág. 59.

30. Ibidem, pág. 61.

retirada ante la realidad empírica, que hace surgir la pregunta de dónde, en última instancia, acontece esta libertad, si en definitiva es tan imposible de hallar categorialmente, aunque más adelante se diga que la autorrealización del hombre sólo acontece en y sobre lo categorial. Finalmente, al contraponer la libertad humana al concepto de Dios, se presenta esta libertad humana de tal modo absorbida en la divina que surge la impresión formal de que sólo existe una actuación única divina: «El que nosotros como sujetos de una libertad todavía en devenir no sabemos si Dios ha puesto o no —por lo menos definitivamente— toda libertad en una decisión buena, es un hecho experimental que hemos de aceptar obedientemente, lo mismo que hemos de aceptar obedientemente nuestra existencia misma»[31]. En este mismo sentido, define Rahner la libertad del hombre como «una libertad siempre realizada»[32], una libertad, pues, que parece convertirse en predestinación y desaparecer en ella. De hecho, la tentativa de exponer la unidad y la totalidad de lo real de una manera coherente y con necesidad lógica conduce inevitablemente a identificar la libertad con la necesidad: si debe presentarse toda la historia en una lógica única y necesaria, entonces es una historia de la necesidad, de lo necesario, que ya no ofrece espacio alguno a una libertad contraria a lo sistemático.

En definitiva, pues, una síntesis que mezcla la naturaleza y la historia en una única lógica concluyente del entender es, en razón de su pretensión de universalidad, una filosofía de la necesidad, incluso en el caso de que esta necesidad deba explicarse después como un proceso de la libertad. Atenerse a la libertad implica, por tanto, en razón de su propia esencia, la renuncia a un sistema cerrado. Ya no está a nuestro alcance deducir la lógica del todo. Una síntesis adecuada a la tensión espiritual de lo cristiano debe ser, en consecuencia, una síntesis abierta, que renuncia a una lógica concluyente, abarcadora de la totalidad. Desde un punto de vista racional, éste sería el punto débil de esta síntesis, que colocaría al cristianismo en una posición poco satisfactoria respecto del marxismo. Pero justamente en el marxismo se advierte que un sistema que puede conocerlo y ordenarlo todo, que afirma la racionalidad perfecta, no tarde en desarrollar, a partir de la presión de la lógica, la presión de la policía, cuya necesidad se

31. Ibidem, pág. 135.
32. Ibidem, pág. 166.

justifica como vehículo de la libertad. La debilidad de la síntesis cristiana es su fortaleza. El pensamiento nuclear de una filosofía y una teología de la historia cristianas debería ser, pues, la libertad, la libertad real, que incluye ciertamente lo indeducible y excluye, por ende, las cohesiones racionales perfectas.

La persona de Jesucristo, como acontecimiento de lo nuevo y lo inesperado, es, por tanto, la expresión central de esta libertad, que se convierte así en la figura central de la historia. Esta libertad puede ser, al mismo tiempo, modelo de intelección para la afirmación de que Dios puede guiar libremente a toda libertad hacia la salvación, sin que de aquí resulte por ello una cohesión más comprensible para nosotros o, en todo caso, no una cohesión distinta de aquella que está relacionada con el amor, y el amor con la redención. Dando un paso más, esto significa que el hombre no encuentra la salvación en un reflejo llegar a sí mismo, sino en un distanciarse de sí mismo que sobrepasa la reflexión, no es un permanecer en sí mismo sino en un salir de sí mismo[33]. Significa que la liberación del hombre consiste en liberarse de sí mismo y en aceptarse verdaderamente al entregarse. Significa que cuando acepta lo otro, lo particular, lo aparentemente no necesario y libre, es cuando encuentra el todo y lo verdadero.

Esta filosofía de la libertad y del amor es también, al mismo tiempo, filosofía de la conversión, del salir de sí, de la transformación; y es con ello también filosofía de la comunidad y de la historia, de una historia verdaderamente libre. El hombre encuentra su centro de gravedad no dentro sino fuera de sí mismo. Tiene, en cierto modo, el lugar en que es libre no en sí, sino fuera de sí. De este modo se explica aquel resto siempre inexplicado, se explica lo fragmentario de todos sus esfuerzos por llegar a comprender la unidad de historia y naturaleza. La tensión entre ontología e historia tiene su fundamento último en la tensión de la esencia humana misma, que debe estar fuera de sí para poder estar en sí; tiene su fundamento en el misterio de Dios, un misterio que es libertad y que, por tanto, llama a cada uno

33. He expuesto con algún mayor detalle esta idea del *ek-stasis* como forma básica espiritual de la existencia cristiana en conexión con la secuencia mental del Ps. Dionisio Areopagita en la primera redacción de este artículo, en «Wort und Wahrheit» 25 (1970) 11ss; cf. además el material que trae R. Roques, *Dionysius Areopagita,* en RAC III, 1075-1221; E. von Ivánka, *Plato christianus,* Einsiedeln 1964, págs. 223-289. Valoro en términos positivos, sobre todo, la obra global de H.U. von Balthasar, como expresión de una síntesis abierta.

por su nombre, un nombre que los demás no conocen. Así, en lo especial, se le transfiere el todo.

1.2.2.2. Historia de la salvación, metafísica y escatología

La torrencial transformación que se ha abatido en el espacio de unos pocos años sobre la teología y la ha forzado a una autocrítica sobre su camino y sobre su esencia de una amplitud y profundidad desconocida desde la gran crisis del siglo XIII, en ninguna parte se hace tan palpable y perceptible como en el concepto de historia de la salvación, a través del cual se pone sobre el tapete, en toda su extensión, el problema de la situación misma de la teología.

Para la teología católica se trata de un problema relativamente reciente, aunque la realidad que subyace al fondo del mismo ha estado siempre presente, bajo una u otra forma, en razón misma de la estructura de lo cristiano, que apareció como mensaje de la acción de Dios en la historia. Más aún, este concepto ha sido incluso, a través del flujo y reflujo de οἰκονομία y θεολογία, de *dispositio* y *natura*, el centro mismo de la reflexión de los padres de la Iglesia en torno a la realidad cristiana[1]. Pero el hecho de que el Vaticano II, al referirse a la historia de la salvación, no haya recurrido al término patrístico ya existente de *dispositio* (o *dispensatio*), sino a la palabra *historia salutis*, que no es sino traducción al latín de un vocablo de nuevo cuño del idioma alemán *(Heilgeschichte)*, es buena prueba de hasta qué punto este problema daba y sigue dando la impresión de presentar un tema nuevo. Hay aquí, a la vez, una alusión al origen del problema, que entró, en nuestro siglo, en la teología católica como cuestión planteada por el pensamiento reformista. En las páginas que siguen se intentará esbozar primero una breve síntesis de la evolución de esta idea en los tres últimos decenios y perfilar luego los elementos de una respuesta que, por supuesto, sólo pueden entenderse como sugerencia de una dirección, no como análisis exhaustivo.

---

1. Cf. St. Otto, *«Natura» und «Dispositio». Unters. zum Naturbegriff u. zur Denkform Tertullians*, Munich 1960. A. Luneau, *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*, París 1964. M.J. Marmann, *Praeambula and gratiam. Entstehungsgeschichte des Axioms «Gratia praesupponit naturam»*, disertación doctoral, Ratisbona 1974.

I. *La primera fase del diálogo: Historia de la salvación como antítesis de la metafísica*

A cuanto se me alcanza, hasta el día de hoy no se ha estudiado la cuestión de dónde y cuándo se dio entrada, en el ámbito de la teología católica, a la idea de la historia de la salvación. Hasta donde llegan mis conocimientos, en el ámbito de habla alemana fue Gottlieb Söhngen el primero que, en diálogo con Karl Barth y Emil Brunner, dedicó su atención a este problema[2]. En Francia analizó con especial cuidado el tema Jean Daniélou, en su controversia con Oscar Cullmann[3]. En este primer estadio del debate, la expresión «historia de la salvación» tenía un sentido antitético: teología historicosalvífica como oposición a la metafísica o, respectivamente, a la teología de inspiración metafísica. Historia de la salvación y metafísica constituían un par de conceptos opuestos sobre cuyas mutuas relaciones centraban sus esfuerzos los teólogos. Hay una afirmación de O. Cullmann que indica con la máxima claridad cuán profundamente afectaba a la teología católica el problema debatido: «Si hoy en día, para la sensibilidad general ha desaparecido por completo la oposición entre metafísica helenista y revelación cristiana, ello se debe a que ya en fechas muy tempranas la concepción griega del tiempo desplazó a la concepción bíblica... La disolución en metafísica de la concepción protocristiana de la historia de la salvación, vinculada a la línea temporal ascendente, es la raíz de la herejía, si entendemos por herejía el abandono del protocristianismo»[4].

Aflora aquí, con redoblada agresividad, el viejo tema de la historiografía evangélica sobre el dogma, que concibe al catolicismo

2. Cf. especialmente: *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte. Antwort an Emil Brunner*, en «Catholica» 4 (1935) 97-114; *Analogia fidei*, ibid., 3 (1934) 113-116 y 176-208. La respuesta a Emil Brunner ha sido recogida en el volumen de artículos *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, págs. 248-264.

3. Especialmente: *Réponse à O. Cullmann*, en «Dieu vivant» 24 (1953) 107-116; *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953. Respecto de la cristología y la escatología: A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon* III, Würzburgo 1954, págs. 269-286. En la misma línea también J. Frisque, *Oscar Cullmann, Une théologie de l'histoire du salut*, París 1960; cf. también H.G. Hermesmann, *Zeit und Heil. Oskar Cullmanns Theologie der Heilgeschichte*, Paderborn 1979.

4. *Christus und die Zeit*, Zurich ^{2}1948, págs. 46s; vers. cast.: *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968.

como una unión ilegítima del espíritu griego con el bíblico, ahora expuesto como interrogante acerca de la legitimidad de la metafísica en la teología[5]. Idéntico motivo se percibe, cuando Karl Barth lanza su inflexible no a la *theologia naturalis* o cuando Emil Brunner, menos radical, concede ciertamente una *theologia naturalis*, pero distingue rigurosamente entre la *theologia naturalis* del pensamiento reformista, concebida como historia de la salvación, y la forma católica de la teología natural entendida, en su opinión, desde un ángulo meramente metafísico, ahistórico[6].

Cómo fácilmente se advierte, en la antítesis que se acaba de describir entre la teología historicosalvífica y la teología metafísica, el centro de la discusión no son las concepciones y construcciones historicoteológicas, sino un principio metodológico básico: el nexo entre la fe y la historia, la vinculación de la fe al *factum historicum* de la acción salvífica de Dios en Jesucristo y en toda la historia de la alianza de Dios con los hombres, cuyo gran «sí» es el mismo Cristo. Con esto, entraba también, al mismo tiempo, en la discusión la cuestión del *prae*, de la anterioridad de la palabra divina respecto del pensamiento humano o, expresado en términos teórico-científicos, de lo histórico sobre lo especulativo. Con palabras de Gottlieb Söhngen: «La teología especulativa no es la teología auténtica y la teología histórica es una teología más o menos propedéutica. ¿Qué dice a esto la Ilustración? La verdad de los hechos tiene el valor de una propedéutica para las verdades de la razón. Por consiguiente, un teólogo cristiano no puede hablar con buena conciencia del carácter propedéutico de la teología histórica...»[7] Söhngen acentúa expresamente —siguiendo el impulso del pensamiento historicosalvífico— que la verdad del cristianismo no es la verdad de una idea de validez universal, sino la verdad de un hecho excepcional. Se hace así posible una estricta separación respecto del mito, sintetizada y aclarada en la siguiente formulación: «En el mito, el logos está más allá de la historia y el

---

5. Cf. A. Grillmeier, *Hellenisierung und Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchl. Dogmas*, en «Scholastik» 33 (1958) 321-355 y 528-558, con detallada información bibliográfica. Analiza el tema con agudeza y profundidad, desde el punto de vista de Bultmann y de su mentalidad escatológica, W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart [2]1951.

6. Cf. los trabajos de G. Söhngen mencionados en la nota 1; además, H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951.

7. En *Die Einheit in der Theologie*, pág. 347.

acontecimiento mítico es superhistoria en un espacio sobrehumano. El misterio cristiano presenta, en cambio, una pretensión que debe justificarse históricamente»[8]. Se hace aquí perceptible una exigencia interna de la teología historicosalvífica así entendida, que comienza ya a marcar su oposición a la concepción de la historia de Bultmann y de sus discípulos, en el sentido de que la vinculación de la fe a la historia reclama su responsabilidad histórica, no como si la razón histórica pudiera fundamentar o hacer surgir por sí misma la fe, sino en el sentido de si esta fe debe poder mantenerse ante la razón histórica. Con esto, y tal como se presentaba esta primera fase del diálogo, la teología de la historia de la salvación debe definirse como teología que se sabe vinculada a la Escritura en cuanto testimonio de los hechos históricos de Dios, que son la salvación del hombre. Dicho de otro modo: aquí marchan todavía juntas dos cosas que más tarde acabarían por separarse: la vinculación a la Escritura es esencialmente también vinculación a los hechos por ella relatados y a la historicidad de estos hechos, que son los portadores de la salvación y, por ende, verdaderamente, «historia de la salvación».

Ya se ha expuesto en líneas anteriores la pregunta crítica que este esquema plantea a la teología católica: consiste en el problema de hasta qué punto este conjunto —opuesto a la antítesis excluyente de Barth, Brunner y Cullmann— puede conciliarse con la herencia metafísica de la teología católica. Pero esto suscita de inmediato la siguiente pregunta, esto es, hasta qué punto la mediación *escriturística* puede coexistir con la *eclesial*[9].

Por lo que hace a la primera de estas cuestiones, Söhngen intentó un inicio de aproximación mediante la presentación de dos esquemas mentales —el abstracto metafísico y el histórico concreto— cuya mutua complementaridad se convirtió para él en la clave del diálogo católico-reformista y le proporcionó, al mismo tiempo, una especie de hermenéutica para la exploración de las relaciones entre la Escritura y dogma. Afirmaciones que antes parecían del todo inconciliables, podían ahora entenderse como coordinadas entre sí. Debería llevarse adelante, por supuesto, la tarea de analizar la justificación y los límites

---

8. Ibidem, pág. 348. Ha desarrollado al modo clásico la antítesis entre historia de la salvación y mito G. Stählin, μῦθος, en ThWNT IV, págs. 769-803.

9. Ha vuelto a plantear de nuevo, y expresamente, esta pregunta, O. Cullmann, *Die Tradition*, Zurich 1954.

de esta reconciliación de dos esquemas de pensamiento. Pero quedaba, sobre todo, ante aquella insistencia en la vinculación de la salvación a un acontecimiento histórico, la pregunta de la actualización (o de la «simultaneidad», como diría Kierkegaard). Por lo demás, por aquellas mismas fechas la teología católica discutía este problema desde un punto de vista muy diferente, bajo la forma de la doctrina de los misterios de O. Casel. Pero aquí, paradójicamente, lo que se acentuaba y se ponía en el primer plano era el concepto ahistórico de los misterios propio de las religiones mistéricas griegas, es decir, la actualización cúltica del mito y no la forma de actualización histórica que presenta el Antiguo Testamento, con su idea del recuerdo, del memorial o conmemoración[10].

II. *El nuevo frente: la escatología como antítesis de la historia de la salvación*

1. La posición de Bultmann y de sus seguidores

La aceptación de la concepción historicosalvífica como corrección de una visión demasiado orientada hacia la metafísica se halla en pleno proceso de expansión en la teología católica. Como su fruto más importante, aparecía, en los años posteriores al Concilio, una «dogmática historicosalvífica», que intentaba aplicar a la totalidad de la dogmática católica el hilo conductor del pensamiento historicosalvífico; colaboraban en ella los más destacados y conocidos especialistas, sobre todo el espacio de habla alemana[11].

10. O. Casel llega al extremo de adoptar una postura netamente negativa respecto del Antiguo Testamento; cf. Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Tal vez se encuentre aquí el punto débil, por ahora todavía no bien analizado, de su esquema. Los estudios de Söhngen sobre la teología de los misterios (*Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, 1937; *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, 1938), están ciertamente relacionados con la temática de la historia de la salvación a través del problema de la analogía, pero no desarrollan completamente la línea argumentativa. Ha intentado, en cambio, esbozar una teoría de la actualización o representación del «memorial» paleotestamentario M. Thurian, *Eucharistie*, Maguncia-Stuttgart 1963, sin apoyarse, para ello, en Casel; vers. cast.: *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1967. Ha llevado adelante, de forma expresa, este enfoque, L. Bouyer, *Eucharistie*, Tournai ²1968; vers. castellana: *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969.

11. J. Feiner - M. Löhrer (edit.), *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 vols., Einsiedeln 1965-1976; versión castellana: *Mysterium salutis. Ma-*

Mientras tanto, en la teología evangélica se estaba formando un nuevo frente en el tema de la historia de la salvación, que desembocó en poco menos que una inversión total de las anteriores posiciones. También esta visión, que se deriva con lógica consecuencia de la teología de Rudolf Bultmann y cuyos puntos concretos fueron elaborados por sus discípulos, y en especial por Vielhauer y Conzelmann[12], se apoya, en cierto sentido, en el impulso dado por Karl Barth que, en virtud de la radical oposición que estableció entre la palabra de Dios y todos los restantes intentos religiosos del hombre, fue el primero que abrió la posibilidad, luego explorada por J. Weiss y continuada por A. Schweitzer, de aceptar, en términos teológicamente positivos, una interpretación rigurosamente escatológica del mensaje de Jesús y de convertirla en el núcleo de la actual realización de lo cristiano: «Un cristianismo que no es total, absoluta y definitivamente escatología, no tiene total, absoluta y definitivamente nada que ver con Cristo», formuló Barth, en el impetuoso lenguaje de sus primeras obras[13]. Estaba reservada a Bultmann la aplicación consciente de este programa, que debía desembocar necesariamente en una concentración de la teología en un único tema. Contrariamente a Barth, para Bultmann la cuestión de la actualización, el problema de la presencia actual de lo cristiano, se convirtió en el impulso decisivo de todos los esfuerzos teológicos, un impulso que llevó a su círculo al decidido rechazo de la idea de la historia de la salvación.

---

nual de teología como historia de la salvación, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969ss. En esta obra, A. Darlap expone, en el cap. 1 del tomo I, del vol. I, págs. 49-201 de la ed. castellana, una teoría de la historia de la salvación como fundamento de toda la doctrina siguiente, basada en el pensamiento de Rahner. Lo cierto es que, a lo largo de las diferentes secciones, no se ha conseguido mantener un esquema unitario. Su expresión poco menos que exclusiva corre a cargo de la articulación —con frecuencia violenta— que le dan los directores de esta obra colectiva.

12. Ph. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, en «Ev. Theol.» 10 (1950-51) 1-15. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tubinga [3]1960; vers. cast.: *El centro del tiempo*, Fax, Madrid 1974. El más decidido rechazo de la idea de la historia de la salvación se encuentra, por el momento, en el escrito de F. Hesse, *Abschied von der Heilsgeschichte*, Zurich 1971, que ha declarado una cruda guerra a las orientaciones historicosalvíficas. Se sitúa en la misma línea G. Klein, *Bibel und Heilsgeschichte. Die Fragwürdigkeit einer Idee*, en ZNW 62 (1971) 1-47.

13. *Der Römerbrief*, Berna 1919, citada aquí por su segunda ed., Munich 1922, pág. 298. Para el conjunto de la convulsión registrada en aquella época a propósito del problema escatológico, cf. F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh 1936; F.M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946, p. 103ss.

Damos aquí por conocidos los contenidos de la teología de Bultmann. Intentaremos tan sólo poner brevemente ante los ojos los puntos de sutura metodológicos que marcan la conexión con nuestro tema.

Puede afirmarse que el primer dato importante es la primacía de la palabra sobre el acontecimiento; es éste un factor esencial del pensamiento de Bultmann. Podría tal vez decirse incluso que la palabra, el *kerygma*, es el auténtico acontecimiento histórico, el «acontecimiento escatológico», que lleva al hombre desde la alienación de su existencia a su autenticidad. Esta palabra es actualidad, presencia actual, allí donde resuena y es, en cada instante concreto, posibilidad actual de salvación para los hombres. Es claro que este primado de la palabra, que puede ser siempre pronunciada como tal y convertirse, por tanto, en la correspondiente actualidad, desvaloriza, en definitiva, la idea de una línea constante y ascendente de los acontecimientos historicosalvíficos. La salvación se destemporaliza más y más y el concepto de lo escatológico queda expresamente despojado de todas las adjetivaciones temporales. Aparece así un nuevo elemento: la separación entre historiografía e historia: la interconexión de los acontecimientos queda teológicamente neutralizada como «historiografía», mientras que la «historia», dotada de significación teológica, es apartada, como acontecimiento de la palabra, del ámbito objetivamente comprobable de los hechos históricos y desplazada hacia lo no objetivable[14].

Esta visión de la realidad cristiana lleva, con lógica consecuencia, a una división en el canon mismo que llega a un resultado sumamente paradójico respecto de la situación de la controversia teológica. Ahora son Pablo y Juan quienes aparecen como los auténticos intérpretes del mensaje de Jesús, porque a partir de la figura, vinculada a su tiempo, de una predicación temporal de escatología próxima, han sa-

---

14. Cf. la conclusión del artículo ya clásico, *Neues Testament und Mythos*, en *Kerygma und Mythos* I, Hamburgo ³1954, págs. 46ss. Cf. también la dura crítica que hace a este planteamiento O. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tubinga 1965. Esta renuncia a la realidad histórica ha dejado sentir, mientras tanto, sus devastadores efectos también en el ámbito de la literatura catequética, por ejemplo en la obra de B. Blasius - K.O. Ohlig, *Jesuskurs*, Munich-Düsseldorf 1973, para quienes la tradición de la resurrección se apoya en conversaciones entre los discípulos. La traslación de estos conceptos al ámbito catequético fue iniciada por H. Halbfas, *Fundamentalkatechetik*, Düsseldorf 1968.

bido extraer lo auténticamente intentado, que se describe en la doctrina paulina de la justificación del pecado y, bajo otra forma, en la concepción presencializada de la escatología de Juan. Frente a esto, la exposición del mensaje de Jesús en el marco de un esquema historicosalvífico como el que ofrece Lucas tiene el aire de falseamiento de lo auténtico, pues aquí la cáscara de lo temporal se convierte en núcleo, mientras que el núcleo verdadero sigue oculto y olvidado. La visión historicosalvífica del tercer Evangelio es valorada como el inicio del abandono de la actitud escatológica del protocristianismo, para caer en el catolicismo, en la continuidad de una historia de la alianza de Dios con los hombres que se mantiene también a nivel institucional[15].

En consecuencia, los frentes han experimentado un giro radical respecto de la primera fase del diálogo: si antes se condenaba y marcaba a fuego la apostasía de la historia salvífica en metafísica como el error católico por antonomasia, ahora en cambio se denuncia como fallo católico respecto de la intención originaria del Nuevo Testamento la fijación en una línea histórica que se mantiene y progresa a lo largo de una secuencia comprobable de sucesos. La antítesis entre historia de la salvación y metafísica es sustituida ahora por la que se daría entre historia de la salvación y escatología, una antítesis que se fundamenta en una valoración del fenómeno «historia de la salvación» totalmente opuesta a la anterior. Pero también se ha modificado la posición respecto de la valencia histórica de lo testificado en ella. Es cierto que se mantiene, e incluso se agudiza sustancialmente, aquel sentido de la Escritura respecto de la Iglesia que ya había afirmado, con diferentes grados de rigor, el pensamiento historicosalvífico, ya que a la continuidad de la concepción historicosalvífica se contrapone ahora la actualidad de cada concreto acontecimiento de la palabra. Pero mientras que los impugnadores de la historia de la salvación se habían situado prácticamente en la línea del escriturismo paleoprotestante, ahora se percibía más bien el recuerdo del «urgemus Christum contra scripturam» de Lutero[16]. La concentración en la palabra

15. Cf. las investigaciones de Vielhauer y Conzelmann citadas en la nota 12; además, las aportaciones de E. Käsemann al tema del primitivo catolicismo, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Gotinga 1960, págs. 214-223; II, 1964, 239-252; vers. cast.: *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978.

16. Para esta problemática, P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther,* Graz 1966, págs. 65-96, especialmente 68-72.

hace que los acontecimientos sean prácticamente insignificantes. El total predominio del problema de la actualización, del que ya hemos visto que ejercía su influencia en el trasfondo, trae consigo necesariamente una nueva actitud frente a la historiografía: el problema básico de la exégesis es, desde el punto de vista teológico, justamente la actualización, no la forma histórica de lo sucedido; ahora a esta forma se la puede investigar, a lo sumo, como magnitud teológicamente neutra y ha perdido, por supuesto, su interés como algo directamente relacionado con la realidad existencial[17].

2. Aproximaciones desde el lado católico

Como era de esperar, la doble liberación respecto de los problemas acuciantes del espíritu moderno que parecía haberse conseguido se dejó sentir también en el lado católico como posibilidad de un nuevo camino. En primer lugar, parecía ya solucionado el problema de la presencia de lo cristiano y la fe cristiana avanzaba desde un lejano pasado para ocupar de nuevo el centro del hoy. Por otro lado, se adquiría libertad para utilizar o abandonar, a voluntad, el método crítico histórico, sin necesidad de experimentar por ello remordimientos teológicos. La promesa de este camino debía resultar tanto más seductora en el ámbito católico cuanto que nunca se había conseguido plenamente una armonización entre los planteamientos metafísicos y la actitud fundamental de la concepción historicosalvífica y nunca había desaparecido un cierto sentimiento de insatisfacción ante las reclamaciones que los historiadores hacían a los teólogos. Ahora, inesperadamente, parecía que todo aquello podía superarse mediante el método de retirarse de la historiografía a la historia, abandonando tranquilamente a los historiadores la primera, convertida en inofensivo patio de recreo. La interpretación filosófica del tomismo había intentado ya, desde fechas muy tempranas, lanzar un puente de unión entre el tomismo y Heidegger. Nada más natural que in-

---

17. Es característico, para esta evolución, especialmente el trabajo tardío de Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960. Merece también mencionarse, respecto de este proceso, la trayectoria mental de sus discípulos H. Braun y H. Conzelmann. Es importante la crítica que hace E. Käsemann, *Exegetische Versuche* I, págs. 187-214; II, págs. 31-68, de esta actitud, desde el interior mismo del planteamiento de Bultmann.

terpretar la posición metafísica tomista de modo que pudiera introducirse, como instancia mediadora, en la concepción escatológico-existencial, consiguiendo así un inesperado consenso Bultmann-Tomás contra la historia de la salvación y reduciendo al mismo tiempo *ad absurdum* todos los intentos que se habían esforzado precisamente en presentar a Tomás como el pensador de la historia de la salvación[18].

¿No se daba ya de hecho en santo Tomás una separación entre historiografía e historia similar a la que se ha defendido en nuestros días? Podría mencionarse aquí el problema perteneciente a la tradición escolástica de las *quaestiones* «Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis». Puede seguirse el rastro de esta pregunta desde Pedro Lombardo hasta Hugo de San Víctor, quien la plantea, a su vez, en conexión con un texto de san Agustín[19]. El contenido de la pregunta parte de la concepción agustiniana de que la fe debe ser siempre la misma en todos los tiempos, desde los días de Abel hasta el último de los elegidos y de que, en consecuencia, la determinación temporal es un valor sumamente extrínseco. De lo que se trata es de las realidades salvíficas en cuanto tales, con independencia de su lugar en el tiempo[20]. Esta concepción había provocado entre los teólogos medievales la objeción de que, en tal caso, no había motivo para recriminar a los judíos que siguieron creyendo que la encarnación acontecería en el futuro ni tampoco a los gnósticos, que

18. Ofrecía una interpretación historicosalvífica del pensamiento de santo Tomás, por ejemplo, G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théol. de St. Thomas d'Aquin,* Brujas 1961. En esta misma dirección marchaban las interpretaciones del pensamiento tomista de Congar y Schillebeeckx. Hay un enfoque crítico esclarecedor sobre el problema de la historia de la salvación en santo Tomás en la obra de G. Martelet, *Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der «Tertia»,* en *Gott in Welt,* en homenaje a K. Rahner, Friburgo 1964, II, págs. 3-42. Lleva adelante esta idea también M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte,* Munich 1964. El primero en esbozar una interpretación tomista más «existencial» fue G. Greshake, *Histoire wird Geschichte,* Essen 1964. Pero, a medida que avanzaba la radicalización y la deshistorización de la teología, se fue abandonando cada vez más este tipo de interpretación tomista.

19. En santo Tomás, *Summa theol.* II-II q. 1 a. 2 (cf. *III Sent.* d. 24 a. 1 q. 2). Para la prehistoria de la cuestión, cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Friburgo 1911, págs. 276ss, así como los datos del *scholion* de la edición Quaracchi de las obras de san Buenaventura, III, pág. 514-515, nota 6.

20. Cf. por ejemplo, *Retractationes* I, 13, 3: «Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana.»

afirmaban que ya había acontecido la resurrección. Y como ninguna de estas dos cosas era cierta, entonces el acontecimiento temporal en cuanto temporal constituye justamente la sustancia de la fe[21]. No nos es posible exponer aquí los complicados distingos y subdistingos que acompañaron a esta línea de pensamiento. Baste con aludir a la fórmula con que san Buenaventura —en este punto de total acuerdo con santo Tomás— responde a la pregunta: «...explicatio accidit fidei nec mutat essentiam fidei, sic et variatio temporis determinat, non variat fidem...»[22] Debe añadirse que es este uno de los textos decisivos de la teología medieval para explicar las relaciones entre fe e historia. Su impronta agustiniano-platónica cruza por encima de los límites de las escuelas y surge aquí claramente a la superficie. La historia se adjudica al espacio de la *explicatio* y ésta a su vez se subsume bajo el concepto del *accidere*, con lo que se la saca del ámbito de la *sustancia* para luego —ciertamente bajo la presión del testimonio bíblico— adecuarla a la perfección debida, a la *perfectio* de la fe.

Existen, sin duda, ciertos puntos de contacto entre el modo en que se relacionan aquí la fe y la historia y el modo en que se relacionan en Bultmann. Pero no son menos claras las profundas diferencias en la concepción global, en cuyo contexto deben leerse las afirmaciones concretas. En una época en la que la teología de la controversia se había transformado en teología de la concordia, no parecía que esto tuviera que jugar un gran papel. La liberación de la carga de la historia que aquí se ofrecía tenía, al parecer, más importancia que la exactitud del detalle histórico. Todo sugería, pues, que cuando apenas había penetrado la idea historicosalvífica en la teología católica, comenzaba ya a extinguirse. De hecho, esta idea, entendida en el sentido de Cullmann, apenas ha tenido continuadores, pues fue refundida en la nueva forma de una teología de la esperanza, que, a su vez, se concretó rápidamente en teología positiva, teología de la liberación, teología de la revolución. Con esto se abandonaba también el formalismo existencionalista de Bultmann, que en sí mismo y dada su absoluta vaciedad de contenido, no tenía la más mínima posibilidad de sobrevivir pero que, no obstante, preparó el camino para la nueva actitud, gracias a la indiferencia con que contempla la historia acontecida y, por

---

21. Cf. una detallada síntesis de los argumentos en san Buenaventura, *III Sent.* d. 24 a. 1 q. 3*c* (ed. Quaracchi pág. 515).

22. Ibidem (516*a*-*b*).

tanto, los contenidos cristianos. En el fondo, con las teologías «políticas» se renuncia a la teología, se consuma la autoeliminación de la teología. Pero, al mismo tiempo, se plantea bajo una nueva perspectiva su pregunta fundamental: ya no puede consistir ni en un planteamiento exclusivamente historicosalvífico ni en un punto de partida estrictamente existencialista.

3. Notas previas para una ampliación de la problemática

Hemos llegado así al punto en el que se plantea con absoluta perentoriedad el problema del camino que ha de seguir ahora la teología católica. Después de cuanto hemos venido diciendo, dos cosas parecen desde el primer momento claras: la primera, que la teología católica necesita para su reorientación el diálogo con la teología evangélica, tal como se ha podido comprobar con mirada retrospectiva a través de las líneas anteriores; que a pesar de todas las diferencias y oposiciones, la teología tiene un destino común; que ambas partes, ya sea de acuerdo o en desacuerdo, están siempre mutuamente referidas y condicionadas entre sí. Por otra parte, a la luz de lo anteriormente dicho puede verse con claridad que en este diálogo la teología católica no puede considerar que su misión sea intentar una concordancia con cada uno de los sucesivos sistemas dominantes en la otra parte, sino investigar a su propia manera el fundamento común, sin retroceder ante las eventuales correcciones que puedan proceder de su interlocutor.

Ahora bien, ¿cómo podemos seguir avanzando en esta doble antítesis entre metafísica e historia de la salvación, historia de la salvación y escatología, que se ha abierto ante nosotros y que incluye en sí la decisión fundamental sobre el rumbo de la teología? Una vez más parece oportuno anteponer una nota previa: no debería minusvalorarse, pero tampoco sobreestimarse, el valor de los programas en teología. La afirmación «explicatio accidit fidei», en la que hemos visto formulada la relación de fe y de historia de la teología medieval, presenta un programa de gran alcance; no obstante, la historia no era algo meramente accidental para la fe según la teología medieval, sino que tenía un peso esencial, que pudo imponerse con mucha más fuerza de cuanto hubiera sido posible a partir del programa. Fue justamente el metafísico santo Tomás que, en algún sentido, llevó a cabo

la renuncia a la concepción historicosalvífica, tal como había sido elaborada sobre todo en la escuela de los victorinos, quien dio el primer paso decisivo hacia la época histórica, cuando en lugar de la regla hermenéutica hasta entonces fundamental y clásica «quid credas docet allegoria», estableció el principio opuesto: «Ex solo sensu litterali potest trahi argumentum»[23]. Durante largo tiempo no se ha prestado la suficiente atención al giro hermenéutico, a la revolución del planteamiento teológico que se anuncia (positiva y negativamente) en la contraposición de estas dos fórmulas. Las inconsecuencias que aparecían aquí, se dan también hoy. Por fortuna, la realización concreta de la teología es siempre más rica que sus programas.

III. *Presupuesto básico de una respuesta: El problema del centro de lo cristiano*

Pero basta ya de advertencias previas. Ha llegado el momento de dar el primer paso hacia la cuestión misma. ¿Cómo llegar a una decisión entre las antítesis que hemos venido descubriendo? Para ello, habría que reflexionar primero que cada una de las posiciones opuestas que nos han salido al paso se apoya en una concepción básica sobre la esencia del cristianismo, sobre el «centro del Evangelio». Según Cullmann, el elemento decisivo es una secuencia de acontecimientos causados por Dios, en la que me inserto a través de mi fe. Así, pues, la fe significa esencialmente un insertarse en una historia que precede a cada individuo concreto, una historia en la que entra el creyente y que luego pasa a ser para él tarea y salvación.

Según Bultmann, lo decisivo es la fe, en el sentido de la existencia escatológica, es decir, una concepción que el propio Bultmann entiende como nueva formulación de la doctrina paulina de la *iustificatio impii,* puesta por Lutero en el centro mismo. En la edad moderna, la teología *católica* ha rechazado los esfuerzos reformistas por conseguir

---

23. Cf. el verso mnemotécnico escolástico recogido por Nicolás de Lyra: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia» (citado en la edición Quaracchi de las obras de san Buenaventura V, pág. 205, nota 5). Respecto de san Buenaventura, aporto abundantes pruebas en mi libro *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura,* Munich 1959, por ejemplo págs. 63ss, con más bibliografía. La cita de santo Tomás en *Summa theol.* I q. 1 a. 10 ad 1. Cf. también el estudio de M. Arias-Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget,* Einsiedeln 1971.

el centro del evangelio, que hemos podido captar como telón de fondo de nuestro problema, entendidos como intento de una selección, y ha contrapuesto a la tentativa *intensiva* del *único* Evangelio la *extensiva* de la fe *total*. No obstante, la pregunta aquí planteada no resulta extraña para esta teología precisamente en su época originaria, cuando tuvo que legitimar la forma católica de la exégesis como camino auténtico del mensaje cristiano, frente al camino de la gnosis. Fue entonces cuando se formuló la *regula fidei* —el κανὼν τῆς πίστεως— como respuesta eclesial a esta pregunta[24].

Pero, ¿qué dice este canon? Si se le pregunta hoy a un católico dónde cree que se encuentra lo decisivo de la fe cristiana, lo más probable es que aluda a la divinidad de Cristo, es decir, a la confesión cristológica, bajo la forma que dio a esta confesión el concilio de Calcedonia, hace ya más de 15 siglos. El centro que buscamos estaría, por consiguiente, en la afirmación: el hombre Jesús es Dios. Si pudiéramos hacer aquí un alto, veríamos en este «es» una afirmación ontológica convertida en centro de lo cristiano. Puede muy bien afirmarse que la teología de santo Tomás, y más aún, la teología católica de oriente y occidente, giran en torno a este eje.

¿Significa esto un «no» a la intelección histórica del cristianismo? Si alguien sacara esta conclusión, pasaría por alto que el «es» de Calcedonia incluye en sí un acontecimiento: la encarnación de Dios, el σάρξ ἐγένετο presupone el doble ὁμοούσιος τῷ πατρί y ὁμοούσιος ἡμῖν de Calcedonia y la metafísica teológica en él expresada como fundamento de su posibilidad. Se pasaría por alto que el ὁμοούσιος calcedónico no pretende ser sino una explicación del σάρξ ἐγένετο, una explicación que pretende garantizar su alcance en la historia universal frente a la interpretación de la teología docetista, según la cual la realidad se disuelve en la palabra interpretadora, de tal modo que puede hablarse de ella como si fuera realidad, aunque sólo es apariencia. Y se pasaría, en fin, por alto el sentido existencial de la afirmación que se encuentra como auténtica fuerza impulsora tras la formación del dogma cristológico, una formación empujada, en definitiva, por la pregunta: ¿Cuál es la auténtica profundidad real de la palabra que nos ha anunciado Cristo?

---

24. Cf. J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der kath. Theologie*, Colonia-Opladen 1966, especialmente pág. 20. Allí también más bibliografía. En este mismo volumen, cf. las secciones 1.1.1.2, 1.2.1.2 y 1.2.1.3.

En conjunto, puede verse claramente que no podemos detenernos en la confesión de Calcedonia y que ésta sólo puede comprenderse en conexión con las confesiones anteriores, de las que intenta ser una explicación, del mismo modo que estas confesiones no pueden leerse prescindiendo de la fórmula de Calcedonia y de la pregunta que ésta plantea de forma irrevocable. Como núcleo precedente de toda *confessio* cristiana, como raíz de la forma del dogma abierta por la formación de una *regula fidei,* se ofrece aquel protoconocimiento neotestamentario que encontramos, en forma condensada, en el nombre de Jesucristo: Jesús es el Cristo o, traducido al pensamiento helenista, Jesús es el *Kyrios,* el Señor. De este modo, el telón de fondo paleotestamentario del título de *Kyrios,* abre ya, en cuanto circunlocución del nombre de Dios, una anticipación de amplio alcance respecto del concilio calcedonense. Jesús es el Cristo: una vez más nos hallamos ante una afirmación que encierra en sí una alusión —más clara aún que la fórmula de Calcedonia— a un acontecimiento: al acontecimiento de la entronización como rey, a la «unción», que hace de este Jesús el «ungido», el Cristo de Dios.

Esta constatación nos permite, en fin, dar un nuevo paso que ahora, en nuestra labor arqueológica, nos lleva hasta el último estrato, en el que nos preguntamos: ¿cuándo y dónde se produjo esta «unción» de Jesús, esta su entronización como rey, según la fe neotestamentaria? De ordinario la teología de los santos padres alude, al hablar de la unción, a la encarnación, lo que responde al tipo de pensamiento calcedoniano que acabamos de ver[25]; la gnosis insiste, en cambio, en el bautismo de Jesús como acontecimiento decisivo y fundamenta a partir de él su cristología docetista o, como hoy diríamos, meramente fenomenológica[26]. Aunque ambas concepciones pueden aducir en su favor textos bíblicos, ninguna de las dos concuerda con la respuesta de los primeros testigos de la fe. Esta respuesta aparece claramente en el tipo protocristiano de la predicación tal como nos la ha conservado Lucas en el sermón de pentecostés de Pedro. En su

25. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person,* Münster 1963, págs. 175s.

26. Cf. J. Daniélou - H.J. Marrou, *Nueva historia de la Iglesia I,* Cristiandad, Madrid 1964, pág. 101; J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter* II, 1, Friburgo 1961, págs. 193ss. La eliminación de la pregunta del ser en el método fenomenológico conduce necesariamente, allí donde esta eliminación no se reduce a simple método, sino que se convierte en punto de partida, a una limitación al φαίνεσθαι y, por ende, a una concepción que es objetivamente similar al docetismo.

parte esencial este discurso es el anuncio de la resurrección del Crucificado y tiende, en definitiva, y a partir del hecho de la resurrección, a la conclusión final: «Sepa, por tanto, con absoluta seguridad toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis» (Act 2,36). Esta misma idea aparece, con mayor énfasis aún, en la vieja fórmula confesional que se nos ha conservado en Rom 1,4[27]. Dice de Jesús que ha «nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el espíritu santificador, a partir de su resurrección de entre los muertos». Se presenta la resurrección como su exaltación sobre todos los poderes de este mundo, incluido el hasta entonces invencible poder de la muerte, y como su entronización en el reino escatológico de Dios, a cuyo encuentro salía la esperanza de la antigua alianza. La frase «Jesús ha resucitado» expresa aquella experiencia originaria sobre la que se fundamenta toda la fe cristiana. Todas las demás confesiones son explicaciones de esta protoconfesión, también la referente a su mesianidad, al ser Cristo de Jesús, aun admitiendo la gran influencia que ha podido tener en ellas la comprensión rememorativa del mensaje de Jesús histórico, hasta entonces incomprendido. «Jesús ha resucitado»: esta frase es, ante todo y sobre todo, el verdadero *articulus stantis et cadentis ecclesiae,* desde el que debe determinarse, en primerísima línea, la estructura de la fe y de la teología[28].

Con esta información, caemos de nuevo, al parecer, en el centro de la disputa de la que habíamos partido, ya que la resurrección es contemplada por unos como acontecimiento histórico y parte de la gran línea de la historia de la salvación y por los otros como acontecimiento escatológico que trasciende toda la historia, un evento que

---

27. Sobre este tema la fundamental exposición de H. Schlier, *Eine christologische Credo-Formel der römischen Gemeinde,* en idem, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze u. Vorträge,* Friburgo 1980, págs. 56-69; además, idem, *Die Anfänge des christologischen Credo,* en B. Welte (dir.), *Zur Frühgeschichte der Christologie,* Friburgo 1970, págs. 13-58.

Cf. también, en este volumen, 1.1.1.1: *¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?*

28. La tentativa de W. Marxsen de probar que la fe en la resurrección es una opinión interpretativa a la que se puede renunciar naufraga frente a la inequívoca evidencia en contrario de los datos exegéticos. Cf. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung,* Stuttgart 1966, especialmente págs. 115-131; M. Marxsen - G. Delling - H.G. Geyer, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus,* Tubinga 1966.

deja tras de sí, como fracasada, toda la historiografía y está presente, como lo totalmente distinto, en la proclamación. Aunque aquí se confirma una vez más la nula viabilidad de las esperanzas puestas en una exégesis totalmente libre de presupuestos, allí donde lo que está en juego es lo definitivo y auténtico, me parece posible de todas formas extraer en la última sección de estas reflexiones, y a partir del punto central al que hemos llegado, algunas directrices sobre el problema del camino de la teología entre historia de la salvación y metafísica, entre historia salvífica y escatología.

IV. *Intento de una respuesta*

1. A tenor de lo antes dicho, toda teología cristiana que quiera ser fiel a sus orígenes, debe ser en lo más íntimo, y ante todo, teología de la resurrección. Debe ser teología de la resurrección antes de ser teología de la justificación del pecador; debe ser teología de la resurrección antes de ser teología de la filiación metafísica divina. Puede y le es lícito ser teología de la cruz sólo como y en la teología de la resurrección. Su afirmación primera, la que marca el origen de todo, es el anuncio de que el poder de la muerte, que es la auténtica constante de la historia, ha sido quebrantado en un lugar por el poder de Dios y que, por consiguiente, se le ha otorgado a la historia una esperanza enteramente nueva. Dicho de otra manera: el centro del Evangelio consiste en el mensaje de la resurrección y, a una con ello, en un mensaje de la acción de Dios que precede a todo hacer humano.

Hay aquí, a cuanto entiendo, una importante idea, en la que merece la pena detenerse un instante. Si la teología admite como cierto el *prae* de la acción de Dios y la fe en la *actio Dei* precede a cualquier otro tipo de afirmaciones, entonces queda bien en claro el primado de la historia sobre la metafísica, sobre toda teología de la esencia y del ser. Y queda también en claro que la imagen de Dios ha sido extraída de la mera doctrina de la οὐσία. A mi entender, por aquí corre la auténtica línea divisoria entre el concepto de Dios bíblico y el griego, una frontera en la que persistía la una y otra vez contorneada cruz de la mezcla patrística de pensamiento griego y fe bíblica y en la que se anunciaba una tarea que la teología cristiana está todavía muy lejos de haber resuelto. Para el concepto griego de la divinidad, lo decisivo era que Dios es el ser puro, sin cambio ni modificación y

que, por tanto, no actúa de ninguna manera. Su total y absoluta inmutabilidad implica que gira única y exclusivamente en torno a sí, sin relación con lo mudable, sólo referido a sí mismo[29]. Al Dios bíblico, en cambio, le es esencial justamente la referencia y la acción. Las dos afirmaciones fundamentales que la Biblia hace sobre Dios son la creación y la revelación. Y si la revelación llega a su plenitud en la resurrección, se confirma una vez más que él no es simplemente el atemporal, sino el dominador del tiempo, cuyo ser sólo nos es accesible a través de su hacer.

El *prae* de la acción de Dios no significa tan sólo la preeminencia de la historia sobre la metafísica. Significa también el no a una concepción meramente existencial del mensaje, por la simple razón de que implica el primado de lo que «es en sí» sobre lo que «es para mí». Esta concepción había sido ya introducida por Lutero y, en su forma más radical, la expresada en la teología existencial, excluía la mezcla del «en sí» con el «para mí», aquella mezcla que, en definitiva, llegó al punto de afirmar que no hay un «en sí» fuera del «para mí», de tal suerte que, en definitiva, la interpretación existencial no es ya sino lo interpretado mismo, y buscar más allá de ella una realidad independiente no sería sino necio objetivismo[30]. Dios ha actuado: de esto ha de hablarse primero, antes de hablar del hombre, de su pecado y de su búsqueda del Dios misericordioso.

El *prae* de la acción de Dios significa, en fin, también la anticipación de la *actio* sobre el *verbum*, de la realidad sobre el mensaje. Dicho de otra forma: la profundidad de la realidad del acontecimiento de la revelación es más honda que la del acontecimiento de la proclamación, que intenta expresar en palabras humanas la acción de Dios. Y éste es el punto de partida para el principio sacramental, la razón, en fin, de que la palabra-acción de Dios deba ser recibida por el hombre en palabras *y* signos.

---

29. Cf., por ejemplo, Aristóteles Πολ η 3, ed. Bekker 1325^b 28: οὐκ εἰσὶν αὐτῷ πράξεις ἐξωτερικαί. Μετ 7, ibidem 1074^b 21-35: ...δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει, εἰς χεῖρον γάρ ἡ μεταβολή... αὐτόν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

30. Respecto del «pro me» de Lutero y de la sugeridora anticipación de una «interpretación existencial» en él contenida, cf. P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966. Oscar Cullmann *(Das Heil als Geschichte*, pág. 97) cree que la teología existencial, en su expresión más extrema, podría traducirse de la siguiente manera: «En realidad, no debería decirse que Cristo es Cristo "para mí" porque es Cristo, sino que es Cristo cabalmente porque es Cristo "para mí".»

2. Si, en un primer paso, hemos podido comprobar que la resurrección es acción de Dios, ahora, dando un paso más, debemos ampliar aquella afirmación y decir: la resurrección es acción escatológica de Dios. Ninguna palabra del lenguaje teológico se ha degradado tanto —hasta el punto de que se la fuerza a significar todo— como este adjetivo de «escatológico». Es, pues, necesario preguntarse ante todo: ¿qué quiere decir, en este contexto, la adjetivación de la acción de Dios como «escatológica»? La respuesta debe darse en varios niveles. Para empezar, debe advertirse que para Israel la resurrección de los muertos es el final de la historia y se la espera, por consiguiente, en un sentido absolutamente literal, como *eskhaton*, como acción última de Dios. Así se explica que los evangelistas, y de manera muy especial Mateo, describan la cruz y resurrección de Cristo, con los recursos estilísticos de la apocalíptica, como la última hora; querían por este medio expresar que no se trataba de una resurrección más, como la realizada por Elías, o algún otro taumaturgo, sino de aquella resurrección nunca hasta entonces acaecida, después de la cual ya no hay más muerte[31]. Significa también que en esta resurrección se ha desbordado el marco de la historia, que al Resucitado no se le puede situar ya en el interior de una historia intramundana accesible a cualquiera, sino que está por encima de ella, aunque relacionado con ella.

Según esto, la resurrección no puede ser acontecimiento histórico en el mismo sentido en que lo es la crucifixión. Tampoco ha sido descrita a través de una narración propiamente dicha. El instante en que sucede se delimita con la locución escatológico-figurativa «al tercer día»[32]. Y así, por un lado entra dentro de la totalidad y de la irrepetible magnitud de este acontecimiento el ser «escatológico», es decir, superador de la historia; pero entra también dentro de su incondicional seriedad el hecho de que roza la historia, esto es, que este muerto ya no está muerto, sino que él mismo, en cuanto tal, en su individualidad y singularidad, está vivo y vive para siempre. Esto quiere decir que este acontecimiento está esencialmente por encima de la historia, pero, al mismo tiempo, que está fundamentado y an-

31. Cf. G. Bornkamm, σείω, σεισμός, en ThWNT VII, págs. 195-199, especialmente 198s.

32. Sobre este tema, cf. los ponderados análisis de J. Kremer, op. cit. en nota 28, págs. 38, 47s, 52, 53; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Friburgo 1968.

clado en ella. Más aún, es posible afirmar incluso que la transformación decisiva que le acontece a la escatología en virtud de la fe cristiana en la resurrección es su transposición al seno de la historia. Para la espera del judaísmo tardío, la escatología se situaba al final de la historia. Creer en la resurrección de Cristo significa, en cambio, creer en el *eskhaton dentro de* la historia, creer en la historicidad de la acción escatológica de Dios.

3. Si lo dicho es cierto, esto significa, dando un paso más, que la resurrección, en cuanto acción escatológica de Dios, tiene carácter cósmico, dice una referencia necesaria al futuro, y que la fe cristiana que responde a la resurrección es fe confiada en la amplitud de una promesa que abarca la totalidad del cosmos. Esto, por su parte, significa un no al aislamiento del hombre, la coordinación entre el yo y el nosotros, la referencia, el estar referido de lo cristiano tanto al futuro como al pasado.

Intentemos expresarlo de una manera algo menos académica. Lo que queremos decir es que en la cristología no se trata simplemente de liberar al individuo, en cuanto tal individuo, de sus pecados, de una manera que luego resulta curiosamente complicada. Se trata, en lo más profundo, del futuro del hombre, pero de un futuro que sólo puede realizarse como futuro de toda la humanidad. Se trata del futuro de la humanidad que sólo puede llegar a sí mismo saliendo de sí. Tanto en la teología escolástica como en la patrística, la cristología tiene siempre dos pilares de construcción: uno de ellos en el pasado, que se articula en la doctrina del pecado original; el otro en el futuro, que tiene su constante histórica en la idea bíblica de Cristo como el «hombre postrero», es decir, como revelación y como inicio de la manera definitiva del ser humano[33].

---

33. Este segundo punto de construcción se da también en los teólogos que rechazan la idea escotista de una *praedestinatio absoluta Christi*. Reaparece, por ejemplo, a propósito de la interpretación de Gén 2,24 y de Ef 5,32, en teólogos que, por lo demás, vinculan la encarnación de Cristo al pecado original y desarrollan, por consiguiente, otra concepción de la cristología. Cf., entre otros, Tomás de Aquino, *Summa theol.* II-II q. 2 a. 7c: «...Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriae: non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et resurrectionem, quia homo non fuit praescius peccati futuri. Videtur autem incarnationis Christi praescius fuisse per hoc quod dixit: Propter hoc relinquet homo patrem et matrem ed adhaerebit uxori suae, ut habetur Gen 2,24; et hoc Apostolus, ad Ephesios 5,32 dicit sacramentum magnum esse in Christo et Ecclesia; quod quidem sacramen-

Desde el primer pilar de construcción puede decirse que Cristo es necesario para que la humanidad alcance su futuro, un futuro que por sí sola no puede conseguir. Esto segundo no anula lo primero, sino que le da su contexto, el lugar desde donde debe ser entendido. No significa que se minimice la importancia del pecado, que se infravalore su rigor destructor: se opone a ello la cruz de Cristo, la muerte de Dios llevada a cabo por los hombres como visión relampagueante y aterradora del funesto poder de destrucción de la maldad humana, de la perversión de la justicia y de la piedad humanas, en nombre de las cuales fue condenado a muerte Jesús. Pero significa que Dios domina el pasado del hombre —el pecado— al llamarle al futuro, a Cristo. Y significa también, por lo demás, que debe rechazarse como insuficiente toda teología que reduce la salvación a una pura subjetividad no objetivable, cuando significa precisamente la liberación del aislamiento hundido en la subjetividad, para entrar en el servicio al todo.

Todo lo hasta aquí dicho puede orientarse también en otra dirección. El hecho de que el *eskhaton* cristiano acontece ya *dentro de* la historia y no sólo al final de la misma, introduce una profunda modificación en la esencia misma de lo escatológico. O. Cullmann habla de una separación entre el tiempo central y el tiempo final que se había producido aquí y acentúa la línea historicosalvífica que habría surgido y seguiría fluyendo bajo el doble signo del «ya» y del «todavía no»[34].

Pero más importante todavía que esta linearidad o respectivamente su corrección en movimiento ondulante —que es el que, en último extremo, admite Cullmann— es el cambio del concepto de

---

tum non est credibile primum hominem ignorasse.» Sólo en conexión con la controversia sobre la *praedestinatio absoluta* se desplaza el punto debatido, de modo que ahora se enfrentan y se excluyen mutuamente la construcción metafísica *(praedestinatio absoluta)* y la historicosalvífica *(propter nostram salutem)* de la cristología y la segunda se reduce a una intelección meramente retrospectiva del pecado original. Toda esta temática está necesitada de más atento análisis. Tiene algunas observaciones sobre la cuestión H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, pág. 337. Más ampliamente W. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo,* Munich 1969. Ofrece también importantes puntos de vista sobre el tema V. Marcolino, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte,* Münster 1970.

34. Así en sus dos trabajos historicoteológicos: *Christus und die Zeit,* ²1948; vers. cast.: *Cristo y el tiempo,* Estela, Barcelona 1968; y *Heil als Geschichte,* 1965. Cf. J. Ratzinger, *Eschatologie,* Ratisbona 1977, págs. 49-64.

salvación incluido en la diástasis de centro y fin, que Daniélou[35] expresa con los vocablos de τέλος y πέρας. Esta diástasis incluye a su vez, la aporía y la respuesta cristiana. La aporía cristiana, porque esta diástasis indica que, visto en perspectiva profana, nada ha cambiado, que la salvación cristiana no se presenta como modificación de la situación dada. Pero justo este aparente «nada» cristiano, esta perplejidad de la fe ante la cuestión del balance del mundo, es también la respuesta cristiana que encauza al hombre por encima de todas sus circunstancias hacia su verdadera autenticidad. Tal vez la teología de la historia de la salvación debería considerar que su misión consiste en interrogarse acerca del contenido interno de la diástasis de centro y fin y en replantearse la pregunta a partir de la cual se desarrolla la teología existencial.

4. De lo dicho se desprende que la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, que, en cuanto acción de Dios, precede a toda teología, no se estanca en un vacío «en sí», sino que está referida al centro mismo de la existencia humana. Intentemos reflexionar de nuevo mediante unas breves indicaciones sobre este aspecto existencial de la acción de Dios que no se da junto a sino dentro de su carácter cósmico y escatológico. La resurrección es un volver a la vida aquel que había muerto en la cruz; su «hora» es el *passah* de los judíos, el recuerdo del día en que Israel fue sacado de la casa de la esclavitud. Desde la fe, la cruz y la resurrección de Jesús son contempladas en la línea del sentido íntimo del *passah*, como el *passah* definitivo en el que sale, al fin, a plena luz lo que siempre había pretendido decir.

Toda historia de salvación está aquí en cierto modo como condensada y reconcentrada en un punto del *passah* definitivo, que abre así e interpreta la historia de la salvación, del mismo modo que él es, a su vez, interpretado y explicado desde ella. Porque es ahora cuando se advierte que toda la historia es, en cierto modo, historia del éxodo[36]: una historia que se inicia con la llamada a Abraham para que salga de su tierra y que mantiene ininterrumpidamente su propio movimiento, que alcanza su auténtica profundidad en el *passah* de Je-

35. J. Daniélou, *Christologie et eschatologie* (supra nota 3), pág. 275.
36. Ha desarrollado esta idea, con particular énfasis, J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich ^{5}1966; versión castellana: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca ^{3}1977.

sucristo: en la ἀγάπη εἰς τέλος, en el amor radical que se convierte en éxodo total de sí mismo, salida de sí hacia el otro, hasta llegar a la entrega radical de sí a la muerte, de tal modo que se le pueden aplicar las palabras: «Me voy y volveré a vosotros» (Jn 14,28) —al irme, vuelvo—. Aquel «a través del velo de su propia carne» con el que la carta a los Hebreos explica el movimiento del Señor que en la cruz sale de sí mismo (Heb 10,20) aparece, pues, como el éxodo genuino, al que aludían todos los éxodos de la historia. Ahora se advierte bien que la teología de la resurrección condensa en sí toda la historia de la salvación y la concentra sobre su sentido existencial, de modo que la convierte en teología de la existencia en el sentido literal de la palabra: teología del *ex-sistere*, de aquel éxodo del hombre desde sí mismo sólo a través del cual puede llegar a encontrarse. En este movimiento del existir coinciden definitivamente la fe y el amor, los dos se refieren, en lo más profundo, a aquel *exi*, a aquella llamada a la superación y la entrega del yo que es la ley fundamental de la historia de la alianza de Dios con los hombres, y justamente por ello también la verdadera ley fundamental de toda existencia humana[37].

Parece haberse alcanzado así un punto en el que pueden llegar a armonizarse y encajar entre sí la historia de la salvación y la escatología, la teología de los grandes hechos de Dios en la historia y la teología de la existencia, a condición de que estén dispuestas a llegar con su reflexión hasta su fundamento último y a abrirse mediante la reflexión. La acción de Dios no es —precisamente en la objetividad de su «en sí misma»— algo frío e irremediablemente objetivo, sino que es la verdadera fórmula de la existencia humana, que tiene su «en sí misma» fuera de sí y sólo encuentra su verdadero centro en el existir fuera de sí. Tampoco es un pasado vacío, sino aquel pretérito perfecto que es presente para los hombres porque le precede siempre y sigue siendo siempre y al mismo tiempo su promesa y su futuro. Por eso implica necesariamente aquel «es» que la fe explicitó inmediatamente en sus fórmulas: Jesús *es* el Cristo, Dios *es* hombre y el futuro del hombre es, pues, ahora, un ser uno con Dios y, por ello, un ser uno con la humanidad, que llegará a ser el hombre único y definitivo en la múltiple unidad que crea el éxodo del amor. Dios «es» hombre:

37. Cf. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*, en J. Ratzinger - H. Fries, *Einsicht und Glaube*, Homenaje a Söhngen, Friburgo ^{2}1963, págs. 151-165, especialmente 164s.

ésta es la única fórmula que contiene plenamente la total seriedad de la realidad pascual y que convierte un punto fugitivo de su historia en el eje de la misma, el eje que a todos nos lleva y nos soporta[38].

---

38. Hoy insistiría, con más fuerza de lo que se hace en el texto, y dada la fundamental significación del «es», en la imposibilidad de sustituir lo ontológico, en su importancia absolutamente primordial y, por ende, en la metafísica como base de toda historia. Justamente en cuanto confesión de Jesucristo, la fe cristiana es —en esto totalmente fiel a la fe de Abraham— fe en el Dios vivo. El hecho de que el primer artículo del credo constituya el fundamento de toda la fe cristiana incluye en sí, desde un punto de vista teológico, el carácter fundamental de las afirmaciones ontológicas y la imposibilidad de renunciar a lo metafísico, es decir, de renunciar al Dios creador que antecede a todo ser y a todo devenir. Cf. mi *Einführung in das Christentum,* Munich 1968, págs. 84-124; vers. cast.: *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca ^{4}1979; *Der Gott Jesu Christi,* Munich 1976, págs. 22s y 30-40; vers. castellana: *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca ^{2}1980. En este volumen, especialmente 1.1.2.2 y 3.1.1.

PARTE SEGUNDA

LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO EN LA CONTROVERSIA ECUMÉNICA

CAPÍTULO 1

ORIENTACIÓN GENERAL SOBRE LA CONTROVERSIA ECUMÉNICA EN TORNO A LOS PRINCIPIOS FORMALES DE LA FE

2.1.1. LA SITUACIÓN ECUMÉNICA: ORTODOXIA, CATOLICISMO Y REFORMA*

Quien desee hacer un pronóstico sobre el futuro del ecumenismo, debe comenzar por explicar qué entiende por ecumenismo, es decir, cómo considera la escisión de la cristiandad y qué modelo de unidad tiene en su mente. A mi entender, la multitud de escisiones que han desgarrado a la cristiandad puede agruparse en dos modelos básicos de separación, a los que corresponden, a su vez, otros dos distintos modelos de unidad. El primero de estos tipos es el de las escisiones paleoeclesiales entre Iglesias calcedónicas y no calcedónicas, que coincide, en líneas generales, con la escisión entre oriente y occidente, aunque aquí las diferencias eclesiológicas se presentan con una radicalidad nunca hasta entonces conocida. El segundo tipo es el de las escisiones surgidas como consecuencia de los movimientos reformistas del siglo XVI.

Los tipos históricos básicos de la escisión de la Iglesia

Intentemos analizar más de cerca los dos tipos mencionados, para poder llegar a comprender sus modelos de unidad y por consiguiente también las expectativas y las dificultades que encierran para el ecu-

* Se reproduce aquí el texto original de esta conferencia, pronunciada en Graz, en 1976, renunciando expresamente a introducir modificaciones, porque ha sido precisamente su forma primitiva la que ha adquirido importancia para el diálogo en torno al «reconocimiento» de la *Confessio Augustana.*

menismo actual. La escisión de las Iglesias calcedónicas y precalcedónicas giraba en torno a la confesión de Cristo y tiene, por consiguiente, un carácter central. Donde no existe, en efecto, unidad en la confesión de Cristo, tampoco puede haberla respecto del sacramento de la presencia de Cristo y, por tanto, el cuerpo del Señor está dividido. Debe, con todo, advertirse, que esta escisión en la confesión se produjo en un momento ya muy avanzado de la explicación conceptual del misterio de Cristo. Cuando se consumó la ruptura, ambas partes estaban de acuerdo en aceptar el concilio de Nicea, esto es, la fe en la igualdad del Padre y del Hijo y en la humanidad de Dios en Jesús. Esta unidad en la aceptación de Nicea presupone, a su vez, la unidad en la estructura de la fe y de la Iglesia sobre la que se fundamentó el concilio Niceno. Significa, pues, no sólo la unidad a propósito de una frase o una expresión determinada, sino unidad en la manera cómo a partir de la palabra de Jesús y de los apóstoles se ha formado la Iglesia, se ha configurado el cristianismo a través de la historia.

Quiere esto decir que, a una con la Escritura, se acepta también, como verdadera e indestructible en su forma básica, la Iglesia surgida de y en la Escritura y convertida en depósito de la palabra, tal como se fue desarrollando hasta el concilio de Nicea. Forma parte de esta forma básica la afirmación de que los obispos, en virtud de su consagración sacramental y de la tradición eclesial recibida mediante esta consagración, encarnan la unidad con el origen; es decir, forma parte de esta estructura, como elemento soportador, aquel factor esencial que, ya desde el siglo II, se incluía en el concepto de *successio apostolica*. Una vez más, y con otras palabras: no se había destruido la unidad estructural. Aunque la sentencia controvertida tenía una importancia central y por consiguiente proporcionaba base suficiente para la escisión, no se discutía la forma esencial de aceptar la palabra de Dios en la historia, es decir, la estructura que la soportaba, considerada en cuanto tal[1].

Esto es también aplicable, en sus líneas esenciales, como ya se ha dicho, a la escisión entre Roma y Constantinopla, que fue el punto de partida de la separación entre oriente y occidente. Por supuesto,

1. Para la cuestión de las Iglesias no calcedónicas, cf. especialmente «Wort und Wahrheit. Revue for religion and culture. Supplementary Issue Number» 2, Viena 1974, sobre todo las colaboraciones de V.C. Samuel y A. Grillmeier, págs. 19-40.

no todos —especialmente en el campo ortodoxo— compartirán este juicio, lo que es buena prueba de la suma gravedad de lo ocurrido. En efecto, desde el punto de vista ortodoxo, al menos según una corriente de opinión, la *monarchia papae* implica una destrucción de la estructura eclesial en cuanto tal, tras de la cual aparece algo nuevo y distinto en sustitución de la forma paleocristiana.

Dado que en términos generales, esta problemática es, hasta cierto punto, desconocida en occidente, intentaré explicar, mediante unas breves pinceladas, a qué puede deberse esta impresión de la Iglesia oriental. En esta concepción, la Iglesia occidental no aparece ya como un conjunto cohesionado de Iglesias locales guiadas por sus obispos, cuya unidad colegial remite al colegio o comunidad de los doce apóstoles. Aparece como una organización monolítica y centralizada, en la que la nueva idea jurídica de la «sociedad perfecta» ha destruido la antigua concepción del seguimiento en la comunidad. En esta Iglesia ya no vige —o eso parece— como única instancia normativa la fe tradicional, que sólo admite nuevas interpretaciones cuando existe el consentimiento unánime de todas las Iglesias locales; aquí es la voluntad del soberano absoluto la que crea un nuevo derecho. Ha sido justamente esta diferente concepción jurídica la que se ha ido profundizando más y más, hasta alcanzar, en la formulación del primado de jurisdicción del papa, en 1870, su más extremada dureza: en uno de los bandos, la única fuente jurídica admitida es la tradición, de cuyo recto uso e interpretación es criterio normativo el sentir unánime de todas las Iglesias. En el otro lado, parece que la fuente del derecho es la voluntad del soberano, que crea por sí mismo *(ex sese)* nuevo derecho, que luego obliga a todos sin discusión. Ante esta nueva idea jurídica, parece quedar sofocada, más aún, ahogada, la antigua estructura sacramental: el papado no es un sacramento, sino «sólo» un rango jurídico. Y este rango se ha situado por encima del orden sacramental.

En este punto, es ciertamente necesario incluir la advertencia de que las diferencias de opinión en torno a la concepción de las relaciones entre sacramento y derecho no son algo que pertenezca al segundo milenio, sino que se hunde profundamente en las primeras etapas de la historia de la Iglesia antigua. Roma había reconocido siempre la validez del bautismo, incluso cuando era administrado fuera de la comunidad ortodoxa, y, por ende, admitía también la validez de las consagraciones episcopales realizadas fuera de esta comunidad.

Creaba así, un cierto distanciamiento entre el sacramento y la forma jurídica de la Iglesia. Para oriente, en cambio, la vinculación del sacramento a la Iglesia fue desde siempre tan completa y absoluta que apenas le servía de nada esta construcción occidental lo que, por otra parte, la dejaba un tanto desarmada desde el punto de vista teológico frente a la realidad cristiana de los herejes. Tampoco sirvió de gran ayuda, en este punto, la distinción, lentamente elaborada, entre economía y acribia. Sea como fuere, el resultado de nuestras reflexiones sigue siendo que, a lo largo del segundo milenio, fue ganando cada vez más terreno en oriente la sospecha de que la ruptura con Roma iba mucho más allá de las anteriores escisiones: esta ruptura habría destruido la misma estructura básica de la Iglesia.

También, por el lado contrario, fueron siendo cada vez más severos los juicios de Roma sobre oriente. Cuando más destacaba en el primer plano el primado como condición de pertenencia a la Iglesia y, por tanto, como condición de la salvación, más debía plantearse, por fuerza, la pregunta de qué clase de pertenencia real a la Iglesia podía pretenderse, allí donde faltaba esta condición central. Gracias a la distinción occidental entre validez y licitud de los sacramentos, nunca se puso en duda, ciertamente, en términos generales la validez de los sacramentos de la Iglesia oriental. Pero a medida que se iba cargando el acento en la licitud, iba perdiendo importancia el aspecto de la validez.

Resumiendo, podemos decir que la separación entre oriente y occidente encierra un peligro estremecedor, a saber, el de ampliarse aún más y llegar a una ruptura en la que cada una de las partes llegue a poner en duda la presencia de lo cristiano en la otra. No obstante, incluso detrás de esta nube amenazadora siguen existiendo los factores salvíficos. Es cierto que Roma —al contrario que el oriente— ha puesto un gran énfasis en las sentencias neotestamentarias sobre Pedro y, por consiguiente, se ha mantenido de hecho fiel a la tradición de los orígenes, una tradición para la que en ninguna otra parte se da una respuesta clara y concreta. Pero no es menos cierto que las aplicaciones que se han hecho de aquella sentencia han desbordado muy ampliamente la herencia inicial, hasta el punto de que, a primera vista, parecen haber sepultado la estructura sacramental básica. No obstante, en la vida real de la Iglesia y en el núcleo auténtico de su constitución permaneció siempre viva la trama sacramental, que fue, precisamente en su unidad con el ministerio petrino, su base y so-

porte. Un acercamiento y un estudio más detallado en las mutuas posiciones no podrá por menos de convenir en que, a lo largo de toda la controversia, nunca se atacó la unidad última. Aunque occidente pueda reprochar a oriente la ausencia del ministerio de Pedro, debe, por su parte, admitir que en la Iglesia de oriente se han mantenido ininterrumpidamente vivos el contenido y la figura de la Iglesia de los santos padres. Si puede el oriente reprochar a occidente la existencia del ministerio petrino y de sus pretensiones, también, por su parte, deberá reconocer que la Iglesia de Roma no es otra sino la del primer milenio, aquella época en que se celebraba en común la eucaristía y había una sola Iglesia[2].

Con Lutero se produjo otro tipo de ruptura, cuyas raíces teológicas llegan hasta Agustín. Las perturbaciones y agitaciones que convulsionaban a la Iglesia de su patria africana, escindida entre donatistas y católicos, indujo al gran doctor de la Iglesia a distinguir, con más énfasis de lo que hasta entonces se había hecho, entre la magnitud teológica de la Iglesia como realidad celeste y la Iglesia empírica, la que existía de hecho: hay muchos dentro que parecen estar fuera; y hay muchos fuera, que parecen estar dentro. La Iglesia auténtica es el número de los predestinados que, por un lado, desborda los límites de la Iglesia visible, mientras que, por otro, en el seno de esta Iglesia visible hay condenados.

Esta idea agustiniana no ejerció ningún influjo sobre la valoración de la estructura sacramental y apostólica de la Iglesia y de su tradición. Pero el gran cisma de occidente de los siglos XIV y XV confirió a estas reflexiones agustinianas un contenido de realidad que antes no hubiera sido posible: durante cerca de medio siglo los creyentes de los países occidentales se hallaron sometidos a dos o tres pontífices que se excomulgaban mutuamente, de tal suerte que todo católico vivía excomulgado por alguno de los papas, sin que, en última instancia, nadie pudiera afirmar con seguridad cuál de los contendientes era el papa verdadero. La Iglesia no podía ya ofrecer seguridad de salvación, toda su configuración objetiva era dudosa e incierta. La

2. Para los problemas históricos y objetivos de esta sección, cf. L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, París 1970, págs. 45-65, 163-189, 373-393; vers. cast.: *La Iglesia de Dios*, Studium, Madrid 1973; Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*, París 1968, págs. 324-393; *Koinonia, Premier Colloque ecclésiologique entre théologiciens orthodoxes et catholiques*, «Istina», París 1975; St. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, Munich 1975.

Iglesia auténtica, la auténtica garantía de salvación, había que buscarla más allá de la institución.

Sobre este telón de fondo de una conciencia eclesial sacudida en sus más hondos cimientos debe entenderse que, en el conflicto entre su búsqueda de la salvación y la tradición eclesial, Lutero llegara a sentir a la Iglesia no como garantía sino como enemiga de la salvación. El concepto de Iglesia se retrotrae, por un lado, a la comunidad, mientras que, por otro, alude a la comunidad de fieles de todos los tiempos, que sólo Dios conoce. Pero la comunidad de la gran Iglesia ya no es, en cuanto tal, portadora de un contenido teológico de importancia positiva. Se copian para la organización eclesial los modelos del ámbito político, porque ya ha dejado de existir como magnitud con contenido espiritual. Así se explica que, cuando se toman en serio los escritos confesionales, se detecten en ellos numerosos puntos comunes con la antigua Iglesia, pero queda envuelto en penumbras su anclaje eclesial y, con ello, la autoridad vinculante que hace que se esté con o en contra. Y todo esto con independencia de que, por necesidades prácticas, se hayan vuelto a implantar, en el proceso evolutivo de la comunidad reformada, muchas cosas que, dados los principios de que se partía, habían perdido su razón de ser[3].

Sobre este fondo, pueden ya aventurarse algunas posibilidades con las que podría contar el ecumenismo cristiano de nuestros días. Se detectan, en primer término, con toda claridad, ciertas exigencias maximalistas en las que la búsqueda de la unidad está irremediablemente condenada al fracaso. Sería, por ejemplo, una exigencia maximalista que occidente exigiera al oriente el pleno reconocimiento del primado del obispo de Roma, entendido con toda la plenitud y amplitud con que fue definido en 1870, de tal suerte que las Iglesias ortodoxas quedarían sujetas a una praxis del primado similar al aceptado por las Iglesias unidas. Sería también exigencia maximalista por parte de los orientales pedir que se declarara que la doctrina del primado del año 1870 es un error total, negando, por consiguiente, validez a todas las afirmaciones doctrinales obligatorias fundamentadas en este primado,

3. Respecto de esta exposición, cf. la sección 2.2.2: *Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia,* en este mismo volumen. Para los problemas históricos, Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche,* en: *Handbuch der Dogmengeschichte* (edit. por Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk) III, 3*c* y III, 3*d*, Herder, Friburgo de Brisg. 1971, especialmente III, 3*d (Desde el cisma de occidente hasta el presente),* págs. 1-51.

desde el *Filioque* del credo hasta los dogmas marianos de los siglos XIX y XX. Sería exigencia maximalista de la Iglesia católica frente a la Reforma declarar nulos los ministerios eclesiales protestantes y exigir, simple y lisamente, la conversión al catolicismo. Y sería también exigencia maximalista del protestantismo a la Iglesia católica pedirle el reconocimiento, sin limitaciones, de todos sus ministerios y que aceptara, por consiguiente, el concepto de ministerio y la concepción de la Iglesia protestante, renunciando así, en términos objetivos, a la estructura apostólica y sacramental. Esto equivaldría a pedir que la Iglesia católica se convirtiera al protestantismo y admitiera la pluralidad de las más contrapuestas formaciones de comunidades como forma histórica de la Iglesia.

Mientras que las tres primeras de estas exigencias maximalistas que se acaban de mencionar son rechazadas con relativa unanimidad por todos los sectores del espectro del cristianismo, la cuarta ejerce una cierta fascinación sobre las conciencias, ha adquirido, por así decirlo, una evidencia inmediata, porque hay quienes creen que aquí está, justamente, la solución auténtica de las tareas. Y esto es tanto más válido cuanto que se vincula a esta concepción la esperanza de que un parlamento eclesial, un «concilio auténticamente ecuménico», podría dar cohesión a aquel pluralismo, de modo que se desembocara en una unidad de acción de todos los cristianos. Pero así no se conseguiría ninguna unión real. El único dogma común que de aquí surgiría sería el de la imposibilidad de aquella unión. Cualquier espectador atento descubriría que este camino llevaría no a la unión de las Iglesias, sino a la renuncia definitiva a esta unión.

Llegamos, pues, a la conclusión de que ninguna de las soluciones maximalistas aporta una esperanza real de unidad. Por otra parte, la unidad de la Iglesia no es un problema político, que pueda solucionarse por la vía del compromiso, de la ponderación de lo que es posible y de lo que se considera admisible. Aquí se trata de la unidad de la fe, esto es, de la cuestión de la verdad, que no puede ser objeto de combinaciones políticas. Mientras se contemple y en la medida en que se contemple la solución maximalista como una exigencia de la verdad, en esa misma medida, no existirá ningún otro camino que el de esforzarse, simple y lisamente, por conseguir la conversión de la otra parte. Hay que decir también, a la inversa, que no puede plantearse una reclamación de verdad allí donde esta reclamación no esté plena, total e inequívocamente justificada. No es lícito imponer como

verdad lo que, en realidad, no es sino una forma histórica, más o menos estrechamente vinculada a la verdad. Así, pues, justamente cuando entra en juego todo el peso de la verdad y su irrenunciabilidad, debe darse el correspondiente nivel de honestidad y sinceridad, que se guarda mucho de precipitadas pretensiones de verdad y está dispuesto a contemplar toda la interna amplitud de la verdad con los ojos del amor.

El problema de la reunificación de oriente y occidente

¿Cómo se plantean, a partir de lo anteriormente dicho, las exigencias maximalistas? Quien se halle en el terreno de la teología católica, no puede simplemente declarar que la doctrina del primado no tiene ningún contenido. Y no puede hacerlo sobre todo cuando intenta comprender las objeciones y quiere valorar, con mirada abierta, la cambiante importancia de lo históricamente comprobable. Pero, por otra parte, también le resulta imposible contemplar la figura del primado de los siglos XIX y XX como la única posible y obligatoria para todos los cristianos. Esto es lo que intentan expresar los gestos simbólicos de Pablo VI, incluido el de doblar la rodilla ante el representante del patriarca ecuménico, buscando, a través de estos signos, un portillo en el callejón sin salida del pasado. No está en nuestras manos detener el curso de la historia, ni rehacer el camino de los siglos. No obstante, sí podemos decir que, desde una perspectiva cristiana, no tiene por qué ser hoy imposible lo que fue posible durante un milenio. Es un hecho que en la misma bula en la que, en el año 1054, Humberto de Silva Candida excomulgaba al patriarca Cerulario e introducía así el cisma de oriente y occidente, calificaba al emperador y a los ciudadanos de Constantinopla de «muy cristianos y ortodoxos», aunque es indudable que la idea que ellos tenían del primado romano estaba mucho más cerca de las opiniones de Cerulario que del Vaticano[4].

Dicho de otro modo: Roma no debe exigir de oriente una doctrina del primado distinta de la que fue formulada y vivida en el primer milenio. Si el 25 de julio de 1967, con ocasión de la visita del papa a

4. Cf. J. Meyendorff, *Églises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, en *Koinonia* (v. nota 2), págs. 35-46.

Fanar, el patriarca Atenágoras le reconocía como sucesor de Pedro y como el primero en honor entre nosotros, y presidente de la caridad, se encuentra ya, en labios de este gran dirigente eclesiástico, el contenido esencial de las sentencias sobre el primado del primer milenio. Y Roma no debe pedir nada más. La unión podría conseguirse aquí sobre la base de que, por un lado, oriente renuncie a combatir como herética la evolución occidental del segundo milenio y a aceptar como correcta y ortodoxa la figura que la Iglesia católica ha ido adquiriendo a lo largo de esta revolución. Y, viceversa, occidente debería reconocer como ortodoxa y correcta a la Iglesia de oriente, bajo la forma que ha conservado para sí.

Por supuesto, este acto de recíproca aceptación y de reconocimiento mutuo en una catolicidad común y nunca abandonada no es tarea fácil. Es un acto de autosuperación, de autorrenuncia y, justamente así, de autoencuentro. Es un acto que no se somete a maneras diplomáticas, sino que debe ser espiritualmente aceptado por la totalidad de la Iglesia, la de oriente y la de occidente. Para que lo que es posible a nivel teológico lo sea también a nivel eclesial y en el terreno de la realidad, es preciso preparar espiritualmente y aceptar también espiritualmente en la Iglesia estos contenidos teológicos.

Mi diagnóstico sobre las relaciones entre las Iglesias orientales y occidentales sería el siguiente: la unión de las Iglesias de oriente y occidente es, desde el punto de vista teológico, básicamente posible, pero no cuenta aún con la suficiente preparación espiritual y, por tanto, en la práctica, aún no ha llegado el tiempo a su sazón. Cuando digo que es, desde el punto de vista teológico, básicamente posible, estoy confesando a la vez que, a la luz de un análisis más detallado, se descubren, dentro de esta posibilidad teológica, múltiples dificultades, que van desde el *Filioque* hasta la cuestión de la indisolubilidad del matrimonio. Pero a través de las dificultades, que unas veces serán más destacadas por oriente y otras por occidente, debemos aprender que la unidad es, por su parte, una verdad cristiana, un elemento esencial del cristianismo, y que ocupa una posición tan alta en la jerarquía de valores que sólo puede ser sacrificada ante cosas total y absolutamente fundamentales, pero no cuando lo que se discute son formulaciones o prácticas que, aunque muy importantes, no destruyen la comunión en la fe de los padres y en su forma eclesial básica[5].

---

5. Ofrece una propuesta, elaborada paso a paso, para el restablecimiento de la

Dada la ambivalencia del diagnóstico emitido, pueden hacerse pronósticos diametralmente opuestos. Lo teológicamente posible puede malograrse espiritualmente y convertirse, por tanto, a su vez, en teológicamente imposible. Lo teológicamente posible puede llegar a ser posible también espiritualmente y adquirir, por ende, mayor profundidad y pureza teológica. No puede predecirse hoy día cuál de los dos pronósticos se impondrá el día de mañana. Los factores a favor y en contra de cada posibilidad están muy equilibrados.

Pero las contrapuestas posibilidades contenidas en el diagnóstico no deberían ser contempladas como un problema de cálculo de probabilidades que se mantiene en el campo de lo teórico, sino como un imperativo práctico: la tarea de todo cristiano responsable y de manera especial, por supuesto, de los teólogos y de los dirigentes eclesiásticos, es crear espacio espiritual para lo teológicamente posible. No debe caerse en fáciles acuerdos meramente superficiales. Pero deben contemplarse y vivirse las cosas que separan bajo el prisma del urgente mandato de la unidad, que no quiere decir uniformidad. No hay que preguntarse tan sólo hasta dónde puede lograrse la unión y el reconocimiento con el otro, sino también y con mucho mayor ahínco hasta dónde es forzoso atenerse a lo que separa, porque no es la unidad lo que necesita justificarse, sino la separación[6]. Que puedan emitirse pronósticos contradictorios quiere decir que el pronóstico depende de nosotros, que existe bajo la forma de tarea. Hacer que esto llegue al nivel de las conciencias debería ser el auténtico sentido de un encuentro que no sólo transmite información, sino que da a conocer una tarea y provoca un análisis de conciencia que impele a la acción.

La cuestión del ecumenismo católico-protestante

Pronósticos sobre el futuro del ecumenismo: sólo se habrá respondido a medias si no se añade algo sobre las posibilidades de unión

---

unidad entre oriente y occidente, L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Églises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, en: *Koinonia* (v. nota 2), págs. 112-115.

6. D. Papandreou pone de relieve, en R. Erni - D. Papandreou, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Friburgo - Suiza 1974, págs. 68-96, especialmente págs. 91s, que ésta es la única perspectiva correcta.

entre la Iglesia católica y las comunidades reformadas. Atendida la enorme diversidad del mundo protestante, es aquí mucho más difícil dar una respuesta a esta pregunta que en el caso del catolicismo y la ortodoxia, donde puede procederse, por así decirlo, unitariamente, a partir de un esquema común que nunca ha dejado de existir. Fuera como fuere, una cosa debe quedar bien en claro: una unión entre los católicos y los ortodoxos no sólo no perjudica sino que facilita la unión con las Iglesias reformadas. Pero esta posible unión se opone ciertamente a soluciones que buscan el remedio en la renuncia al dogma paleoeclesial y a la estructura de la Iglesia antigua, tal como se desprendía de la propuesta de los Institutos Ecuménicos de las facultades universitarias alemanas[7]. Ya antes hemos visto que este proceder no sólo no conduce a la unidad, sino que implica la renuncia definitiva a la misma.

En razón de la diversidad de posiciones y situaciones entre las distintas comunidades reformadas, me limitaré aquí a las Iglesias de impronta luterana, en las que tal vez pueda verse el esquema típico de todo el conjunto. Por la misma lógica de las cosas, la búsqueda de la unidad de las Iglesias debe vincularse a una forma eclesial común, aun respetando y apreciando en sumo grado las raíces de una piedad totalmente personal y la fuerza y profundidad espiritual de los individuos concretos. Pero si no hablamos, pues, de la reunificación entre personas concretas y particulares, sino que lo que se busca es la comunión eclesial, no debe olvidarse que se hace aquí un requerimiento a la confesión y la fe de la Iglesia en la que viven los individuos concretos y que está abierta para el encuentro personal con Dios. Quiere esto decir que el punto de referencia de estos esfuerzos deben ser los escritos confesionales de la Iglesia luterana evangélica y que las teologías privadas sólo pueden aducirse en la medida en que desemboquen en lo común[8].

---

7. *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Munich-Maguncia 1973; el texto del *Memorandum* en págs. 11-25. Una serie de declaraciones sobre este punto en «Catholica» 27 (1973). Cf. especialmente la colaboración de K. Lehmann, págs. 248-262; cf. también H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession*, Düsseldorf 1974.

8. En este contexto se debería comenzar, evidentemente, por aclarar la cuestión de la importancia de la teología de Lutero respecto de los escritos confesionales. Mientras no se alcance en este punto una postura compartida con cierta unanimidad, todo lo demás es inseguro.

Las investigaciones de los últimos años concuerdan en que la *Confessio Augustana*, en cuanto escrito confesional luterano básico, fue redactada en aquellos términos no sólo por razones diplomáticas, es decir, con la intención de que pudiera ser presentada a las autoridades jurídicas imperiales como susceptible de interpretación católica. Fue concebida así también desde una convicción íntima, como búsqueda de la catolicidad evangélica, como un esfuerzo por depurar la tumultuosa imagen del movimiento reformista de la primera hora de tal manera que pudiera configurarse como reforma católica[9]. De acuerdo con ello, se están realizando esfuerzos por conseguir un reconocimiento católico de la *Confessio Augustana*, o mejor dicho, un reconocimiento de que ésta es católica, estableciendo de este modo una catolicidad de las Iglesias que profesan la *Confessio Augustana* y ello haga posible una unión corporativa dentro de las divergencias[10].

Por supuesto, este tipo de reconocimiento de la *Confessio Augustana* por la Iglesia católica sería algo más que un acto teoricoteológico negociado entre historiadores y dirigentes de la política eclesiástica. Sería más bien una decisión espiritual concreta y, en consecuencia, un verdadero y nuevo paso histórico para las dos partes. Significaría que la Iglesia católica consideraría que en las formulaciones augustanas hay una forma propia de realización de la fe común, a la que le competiría su propia autonomía. Y, a la inversa, para la parte reformada significaría vivir y entender este texto, susceptible de tan múltiples interpretaciones, en la dirección en que justamente fue redactado en sus inicios: en la unidad con el dogma paleoeclesial y con su forma eclesial fundamental. Significaría, pues, en conjunto,

---

9. Cf. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970.

10. Ha elaborado un programa concreto, en esta dirección, la revista «Bausteine» 58 (1975) 9-20, y n.° 59, págs. 3-22. Es fundamental, para esta cuestión, V. Pfnür, *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?* en «Internat. kath. Zeitschrift» 4 (1975) 298-307. Las objeciones de P. Hacker y Th. Beer al artículo de Pfnür (publicadas en la misma revista, 1976) se apoyan en la problemática relación histórica y «de principio» («jurídica») de la CA respecto a la obra de Lutero y de la restante obra de Melanchthon (y en especial de la apología de la Confesión de Augsburgo). De hecho, el problema no puede resolverse mediante una interpretación históricamente favorable de la CA, sino mediante una decisión de tipo espiritual y eclesial, que desborda las competencias de los historiadores. Sobre el tema, cf. en este volumen la sección 2.1.3.

que, en virtud de una decisión espiritual, la respuesta todavía pendiente de cuál es el auténtico centro de la Reforma se resolvería en el sentido de una *Confessio Augustana* vivida al modo católico y que se viviría y aceptaría la herencia de entonces bajo este prisma hermenéutico.

El problema de las posibilidades prácticas de esta evolución, es decir de un pronóstico a partir de este diagnóstico, es mucho más difícil que el planteado anteriormente a propósito de la aproximación entre la Iglesia católica y la ortodoxia. También ahora debe decirse que se trata más de un problema de acción que de especulación. ¿Qué acción? También aquí, y en términos generales, de una orientación del pensamiento y de la actividad que respete a los otros, cuando buscan lo esencial del cristianismo; una actitud para la que la unidad es un bien de primera clase, que pide sacrificios, mientras que lo que debe justificarse, y ello caso por caso, es la separación.

Con todo, es posible definir con mayor claridad, a partir del anterior diagnóstico, la acción ahora requerida. Significa que el católico no ha de pretender ni la disolución de las confesiones ni la destrucción de las Iglesia del ámbito evangélico, sino todo lo contrario, que espera y confía en un fortalecimiento de la confesión y de la realidad eclesial. Hay, por supuesto, un confesionalismo que separa y que es preciso superar: ese confesionalismo perjudicial existe allí donde se vive lo no común, lo anti, como si fuera lo auténticamente constructivo y, por tanto, se le empuja al enfrentamiento. Y es confesionalismo cualquiera sea el bando en que aparezca. A este confesionalismo de la separación debemos oponer una hermenéutica de la unión, que lee la confesión con mentalidad unificadora. Bajo este supuesto, nuestro interés, es decir, el interés del ecumenismo, no puede consistir en que desaparezca la confesión, sino en sacarla de su destierro a lo facultativo, para devolverle su plena significación de una fe común, comunitaria y vinculante en la Iglesia. Sólo donde esto ocurre es posible la comunión vinculante de unos con otros, sólo así se alcanza un ecumenismo de la fe que cuenta con el necesario apuntalamiento.

El problema de los pronósticos sobre el ecumenismo es, en definitiva, el problema de las fuerzas que actúan hoy en la cristiandad y que pueden ser consideradas como acuñadoras del futuro. La realización de la unión de las Iglesias tropieza con dos impedimentos: por un lado, el chauvinismo confesional que, en última instancia, se orienta no por la verdad, sino por la costumbre y que, a la hora de

fijar y determinar lo que es propio, insiste también —y precisamente— en lo que está dirigido contra la otra parte. Por otro lado, el indiferentismo en la fe, que contempla el problema de la verdad como un obstáculo, que mide la unidad por su utilidad y la convierte, por tanto, en una alianza superficial que lleva en sí el germen de nuevas escisiones.

Está en favor de la unidad un cristianismo de la fe y de la fidelidad que vive la fe como una decisión objetiva y válida pero, que justamente por eso, busca la unidad, procura purificarse y profundizar continuamente para conseguirla y de este modo ayuda también a los otros a reconocer, por este mismo camino de purificación y profundización, el núcleo común y a encontrarse en él. Es claro que las dos primeras actitudes son mucho más naturales al ser humano que la tercera, que, además, le exige al máximo, le debilita hasta el extremo y le pide paciencia inagotable y disposición a siempre nuevas purificaciones y profundizaciones. Ahora bien, el cristianismo, en su conjunto, se apoya en la victoria de lo improbable, en la aventura del Espíritu Santo que lleva al hombre por encima de sí y justamente así le devuelve a sí mismo. Y como confiamos en el poder del Espíritu, esperamos la unidad de la Iglesia y nos ponemos a disposición del ecumenismo de la fe.

2.1.2. Roma y las Iglesias de oriente tras el levantamiento de las excomuniones del año 1054

Quien lea los documentos recopilados en el *Tomos Agapis*[1] como testimonio de los acontecimientos intereclesiales registrados en el curso de 12 años, difícilmente puede evitar, al llegar a las últimas líneas, una cierta sensación de melancolía: Asiste a un comienzo vacilante y cauteloso, y contempla luego un rapidísimo crescendo hacia un *fortissimo* de las esperanzas de aproximación, hasta el punto de llegar a parecerle que la reunificación está ya casi al alcance de la mano. Pero hay un determinado umbral que nunca se traspasa, de

1. El Patriarcado ecuménico de Constantinopla y el Secretariado vaticano para la Unidad publicaron conjuntamente, en 1971, un libro, bajo el título *Tomos Agapis* (Libro del Amor), en el que se recopilaban los escritos y discursos intercambiados entre el Vaticano y Fanar de 1958 a 1970.

modo que los últimos textos son como un eco que se extingue, que no renuncia a toda esperanza, pero que detecta unas limitaciones que están muy lejos de aquellos momentos en los que el movimiento había llegado a su cota más alta. El lector se pregunta qué repercusiones concretas ha tenido, en realidad, el levantamiento de las excomuniones del año 1054, si es que de hecho las ha habido, al menos de cierta importancia.

Desearía hacer alguna luz sobre estas preguntas, manteniéndome siempre dentro del contenido de los documentos recopilados en el *Tomos Agapis*. Prescindo, pues, del eco que este proceso despertó en los diversos ámbitos del ecumenismo cristiano y analizaré exclusivamente la siguiente cuestión: ¿Cómo ha sido justificado y valorado en los textos oficiales el levantamiento? ¿Qué consecuencias se esperaban de esta decisión? Esta limitación metodológica tiene, por supuesto, la desventaja de perseguir el oleaje real de los acontecimientos sólo a lo largo de la delgada línea de lo oficialmente establecido y declarado, pero presenta, en cambio, la ventaja de que puede exponer con mayor claridad el alcance formal de lo sucedido.

1. *El curso de los acontecimientos*

Unos inicios titubeantes

Para que esta investigación, orientada al núcleo del tema, no gire en el vacío, puede resultar conveniente anteponer una breve exposición del acontecimiento mismo que, también en este aspecto, se mantendrá expresamente dentro de los límites de las fuentes recopiladas en el *Tomos Agapis*. Los primeros pasos del camino se caracterizan por la cortesía, pero también por la reserva. El sínodo patriarcal establece, de común acuerdo con las restantes Iglesias autocéfalas ortodoxas, que «no es posible» enviar observadores al segundo concilio Vaticano de Roma; pero, al mismo tiempo, formula el deseo de que los trabajos conciliares, que serían seguidos con profundo interés y con la debida atención por la ortodoxia, puedan llegar a buen fin, en el verdadero espíritu de Cristo. Las Iglesias autocéfalas ortodoxas alimentaban la esperanza de que pudieran abrirse nuevos y amplios horizontes al espíritu cristiano y a la comprensión mutua, de modo que en un próximo futuro surgieran circunstancias favorables para con-

tactos útiles y diálogos fructuosos «en el Espíritu del Señor y en la caridad fraterna, en favor de la unidad de todos los cristianos, por la que oró nuestro Señor Jesucristo»[2].

Tampoco la segunda invitación, cursada el año 1963, tuvo una respuesta positiva[3]. La primera carta manuscrita de Pablo VI al patriarca Atenágoras —fechada el 20 de septiembre de 1963— se convierte en una cesura notable. Parece aludir a una respuesta verbal, que más tarde el patriarca volvería a repetir en un texto decisivo: en él se formula ya la idea básica de todo lo que vendría a continuación, por así decirlo la idea teológica que habría de regir todo el proceso. «Abandonemos a la misericordia de Dios. el pasado y escuchemos el consejo del apóstol: "Olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante... continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús" (Flp 3,12-13)»[4]. La respuesta del patriarca, de 22 de noviembre de 1963, reasume esta idea y la prolonga con citas del capítulo 13 de la primera carta a los Corintios. El esfuerzo común queda ahora fijado mediante la abrazadera de la idea del cuerpo único de Cristo, de suerte que aparece, como espontáneamente, el motivo de la *Communio:* «Creemos que no tenemos ninguna otra cosa mejor que ofrecernos los unos a los otros que el don de la comunión en el amor (κοινωνίας τῆς ἀγάπης) que, según el Apóstol, todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (1Cor 13,7). Antes, esta comunión se introducía en el vínculo de la paz de nuestras santas Iglesias; ahora se renueva en virtud de la gracia del Señor "para alabanza de su gloria" (Ef 1, 12.14)»[5]. Quedaban ya así formulados los dos motivos, el olvido —borrar de la memoria— y la «excusa», que constituyen el núcleo de los acontecimientos de diciembre de 1965. El comunicado del patriarca, de 6 de diciembre de 1963, tras haberse hecho público el proyectado viaje del papa a Tierra Santa, confirma las esperanzas que esta decisión había despertado: se dice en él que, en su discurso, el patriarca había expuesto la idea de que en el encuentro en los lugares donde vivió y murió Cristo podría llevarse a cabo una obra de la

2. Τόμος 'Αγάπης, Roma-Estambul, n.° 22, pág. 62.
3. N.° 30, págs. 74ss; n.° 31, págs. 78s.
4. N.° 33, pág. 82; cf. n.° 94 (discurso del patriarca Atenágoras en la recepción del cardenal Bea, 3 de abril de 1965, pág. 206).
5. N.° 35, págs. 86ss.

providencia y abrirse un camino hacia el pleno restablecimiento de la unidad cristiana[6].

Desde el encuentro en Jerusalén hasta el levantamiento del anatema

La siguiente escena se desarrolla en el encuentro del papa y del patriarca en el monte Olivete. El patriarca veía en este acontecimiento la aurora de un nuevo día, en el que las futuras generaciones, al participar del mismo cáliz del cuerpo y de la sangre del Señor, alabarían juntas al único Señor y Salvador del mundo[7]. También el papa aludió al nuevo giro en el camino hacia el encuentro entre «la Iglesia católica y el patriarcado de Constantinopla», pero no dejó de añadir precisas distinciones entre lo que significaban los gestos del momento —sobre todo el común beso de paz— y lo que no significaban[8]. Estas matizaciones, en un momento tan solemne, podían tal vez producir desilusión, pero eran también expresión de que se debía dejar ya atrás el estadio de los buenos deseos genéricos y pasar a los resultados concretos. De hecho, en la revocación de la excomunión se reasumen de nuevo y se precisan más los conceptos aquí utilizados. Llegamos así al núcleo de nuestro problema, porque ahora comienzan a perfilarse los límites de lo que se puede o de lo que no se puede deducir de todo el conjunto.

El primer resultado concreto del encuentro en Tierra Santa se produjo el 8 de septiembre de 1964: el santo sínodo decidió enviar observadores al concilio de Roma[9]. Según las actas, la prehistoria inmediata del levantamiento de la excomunión se inició el 16 de febrero de 1965, con un discurso del metropolita Melitón de Hilioupolis y Theira ante el papa. A esta visita se refiere la carta del cardenal Bea, del 18 de octubre de aquel mismo año, que introducía las negociaciones concretas para el proceso y que el metropolita habría propuesto verbalmente en su visita a Roma[10]. Melitón ofrecía al κυρίαρχος 'Επίσκοπος de la antigua Roma en el Señor el beso de paz

6. N.° 36, pág. 90.
7. N.° 48, pág. 110.
8. N.° 49, págs. 112-119.
9. N.° 72, pág. 153.
10. N.° 87, págs. 172-177 (discurso del metropolita Melitón); n.° 119, págs. 250s (carta del cardenal Bea).

de su hermano de oriente. Y si el papa Pablo había hablado en el encuentro en Jerusalén de un giro en el camino y de un encuentro junto a las fuentes del Evangelio —con una alusión simbólica al lugar en que se producía el encuentro, pero yendo a la vez más allá del simple símbolo— ahora el metropolita hablaba de un reavivarse la llama de la nostalgia del primitivo resplandor de la Iglesia[11]. Pero expresaba, sobre todo, el deseo de poder iniciar un esfuerzo sistemático para el desarrollo «de relaciones fraternales entre nuestras dos Iglesias», para lo que deberían eliminarse los obstáculos del camino. Se podría llegar así, rápidamente, al genuino diálogo teológico y, con la esperanza puesta en el Espíritu Santo, se prepararía el inicio del nuevo día luminoso del Señor, en el que oriente y occidente «comerían el mismo pan, beberían del mismo cáliz y confesarían la misma fe "en un solo espíritu" (Flp 1,27) para gloria de Cristo y de su Iglesia una santa, católica y apostólica»[12].

En 3 de abril, en su visita a Fanar, el cardenal Bea prolongó esta línea[13]. Pero lo que imprimió un fuerte impulso a las cosas fue, sobre todo, la respuesta del patriarca, en esta audiencia. Las ideas y conceptos que utilizó en esta ocasión son constitutivos esenciales del proceso. Es preciso, pues, analizarlos con detalle, si, tras la descripción de los acontecimientos, queremos llegar hasta el fondo mismo de la cuestión.

Las líneas anteriores describen la lejana prehistoria de todo el conjunto. El inicio inmediato de los acontecimientos lo marca una carta del cardenal Bea a los patriarcas ecuménicos, fechada el 18 de octubre de 1965. Citando las ideas que habían vertido los metropolitas Melitón y Crisóstomo de Myra, con ocasión de sus visitas a Roma, propone el cardenal nombrar una comisión mixta, de cuatro miembros por cada una de las partes, para el estudio del problema[14]. El patriarca comunicó su aprobación mediante un telegrama, cuyo texto y fecha no han sido incluidos, por desgracia, en el volumen de documentos[15]. El 16 de noviembre, el cardenal Bea daba a conocer los nombres de

11. N.° 49, pág. 116 (Pablo VI: *ad fontes*); n.° 87, pág. 174 (Melitón: τὸ ἱερὸν πῦρ τῆς νοσταλγίας).

12. N.° 87, pág. 176.

13. N.° 93, págs. 192-199.

14. N.° 119, págs. 250s.

15. La existencia del telegrama se desprende del n.° 121, pág. 254.

los miembros de la comisión romana[16]. El 22 del mismo mes estaban ya reunidos en Fanar.

El discurso programático del metropolita Melitón, al comienzo de las sesiones de la comisión, ofrecía al mismo tiempo la interpretación oficial del proceso, a tenor de la cual deberían orientarse todas las consecuencias, razón por la cual sería más tarde analizada con detalle[17]. La respuesta del arzobispo Willebrands mantenía la misma línea y añadía algunos nuevos puntos de vista[18]. Las actas de esta sesión contienen ya las formulaciones oficiales y testifican, al mismo tiempo, la interpretación dada en estos discursos[19]. El acontecimiento histórico tuvo lugar el 7 de diciembre de 1965, simultáneamente en la basílica de San Pedro en Roma y en la catedral de Fanar de Constantinopla. La declaración conjunta del papa y del patriarca, el breve de Pablo VI y el tomo patriarcal del patriarca Atenágoras con su sínodo, así como el discurso del metropolita Melitón en Roma, completaban y definían el acontecimiento[20].

La evolución posterior

Los mensajes navideños del papa y del patriarca, en la navidad de 1965, son los primeros documentos de la posthistoria de este día. Sobre todo en las palabras del patriarca ecuménico, vibraba todavía el entusiasmo del gran momento. Desborda el pasaje de la carta a los Filipenses sobre el olvido del pasado mediante la alusión a 2Cor 5, 18: «Pasó lo viejo, todo es nuevo, y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo por Cristo y nos confió el ministerio de la reconciliación.» Para él, se había iniciado «un nuevo período», que era fruto de la luz que el nacimiento del Señor trajo al mundo, con la

16. N.° 121, pág. 254. Los miembros de la comisión romana fueron: M. Maccarrone, P.A. Raes SI, A. Stickler, C.J. Dumont OP. La comisión estaba presidida por Mons. Willebrands, asistido por P. Duprey. Los participantes ortodoxos fueron, según las actas (n.° 124, págs. 270s): el metropolita Melitón, el metropolita Crisóstomo de Myra, P. Gabriel (secretario general del santo sínodo), P.G. Anastasiadis, el archidiácono Evangelos. Actuaron como secretarios, además de P. Duprey, también A. Skrima y P. Paul (subsecretario del santo sínodo).

17. N.° 122, págs. 256-265.

18. N.° 123, págs. 266-269.

19. N.° 124, págs. 270-275.

20. N.° 127-130, págs. 278-297.

mirada puesta «en la unidad y la paz de su santa Iglesia entre todos los hombres»[21].

Que, según el patriarca, las cosas no habían llegado a un punto final sino que, por el contrario, no habían hecho sino comenzar, de una manera vinculante, lo muestra su dramática declaración con motivo del primer aniversario del levantamiento de la excomunión, el 7 de diciembre de 1966. Este texto no puede ser simplemente relegado a la posthistoria del suceso, ya que su dinámica impulsora forma parte de la interpretación misma del evento y tendremos que volver sobre él. Retengamos, por ahora, la afirmación central: «El 7 de diciembre de 1965 significa una luz que disipa las tinieblas que oscurecieron un período ya pasado de la historia de la Iglesia; esta luz ilumina el camino actual y futuro de la Iglesia»[22]. Para el patriarca, Pablo VI es «el apóstol de la unidad y de la paz»[23].

Otro texto de la máxima importancia es el discurso del patriarca Atenágoras con ocasión de la visita del papa a Fanar, el 25 de julio de 1967. A través de un lenguaje casi hímnico y al mismo tiempo conjurador, produce la impresión de una tentativa dramática de aquel gran dirigente de la Iglesia por llevar a su término la eclosión de 1965 y por alcanzar, sin mayores dilaciones, la unidad total de las Iglesias de oriente y de occidente, como consecuencia lógica de los acontecimientos precedentes. Atenágoras se mantuvo hasta el último instante fiel a esta pasión de reconciliación, como lo muestran sus mensajes navideños de 1967[24], 1968[25] y 1969[26]. Las respuestas romanas eran siempre algo más contenidas, aunque señalaban siempre el mismo objetivo de la restauración de la comunión. Con todo, las grandes cimas pertenecían al pasado; no se daban ya claros e inequívocos pasos hacia adelante. Por eso mismo es hoy tan urgente preguntarse por el contenido real de los sucesos, no entregarlos al olvido, que permitiría resurgir de nuevo aquel mal recuerdo que justamente se intentaba superar mediante la aportación de ideas nuevas.

---

21. N.° 132, pág. 303.
22. N.° 142, pág. 319.
23. Ibidem, pág. 321.
24. N.° 200 y 201, págs. 454s.
25. N.° 236 y 237, págs. 518s.
26. N.° 277, págs. 602s y n.° 279, págs. 606s.

2. *Significación y consecuencias del levantamiento de la excomunión*

Restablecimiento del amor como intención central

Tras este rápido resumen de los acontecimientos, volvamos ahora a la pregunta central: ¿Qué intención teológica perseguía el acto mediante el cual se levantaban las excomuniones del año 1054? ¿Qué consecuencias implicaba aquel acto, a tenor de la intención que animaba a sus realizadores?

Los primeros y fundamentales puntos de vista aparecen en el discurso del patriarca Atenágoras en la recepción del cardenal Bea, el 3 de abril de 1965. Según él, lo que ahora estaba aconteciendo se desarrollaba en el marco de una responsabilidad histórica sagrada. Es decir, desbordando los límites de la simple cortesía, se penetraba en el ámbito de una sección histórica, de un quehacer responsable, que debería marcar con su sello la historia de la Iglesia. Había aquí, ciertamente, dos niveles distintos: el diálogo del amor y el diálogo teológico. En el primero se debería entrar ya de inmediato, mientras que el segundo exigía una cuidadosa preparación[27].

Esas palabras formulan una diferencia que corre a lo largo de todo aquel acontecer y que debe contarse, sin duda, entre las categorías fundamentales a través de las cuales se intentó determinar con precisión el valor del todo, es decir, su lugar teológico y eclesiológico. Ya en el encuentro en Jerusalén, Pablo VI había interpretado en este mismo sentido el beso de paz de los dos dirigentes de la Iglesia: las diferencias doctrinales, litúrgicas y disciplinares deben exponerse en el lugar adecuado y deben discutirse con un espíritu que, respetando siempre el amor, defienda también fielmente los derechos de la verdad. «Pero lo que ahora puede y debe suceder es esto: que el amor fraterno debe crecer»[28]. En la interpretación oficiosa dada al acto de la reconciliación por el metropolita Melitón, sigue siendo determinante esta misma distinción: el acto del levantamiento de la excomunión no aporta «ninguna modificación en el estado de la doctrina, ni en el orden canónico existente, ni en la liturgia o la vida eclesial... No tiene el sentido de un restablecimiento de la comunidad de co-

27. N.° 94, pág. 204.

28. N.° 49, pág. 116.

munión sacramental»[29]. Lo que este acto quiere es lo siguiente: «Nos hallamos en el camino del restablecimiento del amor entre la Iglesia ortodoxa y la católica romana»[30].

¿Qué significa esto? ¿Cómo debe entenderse esta separación de teología y amor, de dogma, culto y derecho por un lado y amor por el otro? ¿Tiene este amor rango eclesial, y por ende teológico, o se trata tan sólo de un amor humanitario? ¿Se halla enteramente fuera de la teología o es, en cuanto *agape*, estrictamente neotestamentario y, por tanto, eclesial? Reduciendo las preguntas a los aspectos centrales: ¿Hay que admitir algo así como que en el amor no entra en consideración la fe o en la teología no entra en consideración el amor? Pero, ¿qué sería, visto bajo el punto de vista cristiano, una *agape* de la que queda excluida la fe o una teología que nada tiene que ver con la *agape*?

Tal como se desprende del recién mencionado discurso del metropolita Melitón, no se trata de una operación de este tipo, que sería funesta tanto para la *agape* como para la teología. Los acontecimientos del año 1054 habían enfriado el amor entre las sedes episcopales de Roma y Constantinopla. Y el enfriamiento del amor es, como sabemos por Mateo 24,12, un fenómeno escatológico, cuyo restablecimiento se relaciona, por consiguiente, con el estado de la historia de la salvación: no es algo extrínseco. Si, en contra de esta interpretación, puede aducirse que pretende extraer de los textos más de lo que realmente hay en ellos, entonces adquiere aún mayor peso el hecho de que el propio orador definió el proceso intentado como un «confiarse al misterio del amor y de la economía de Dios». Acontece aquí, de forma expresa, una inserción en la «economía» de la historia de la salvación; hay también una alusión a una posible definición teológica y jurídica del todo, que no debe supravalorarse, pero que tampoco es lícito infravalorar: el proceso debe interpretarse desde el principio de la economía. Y aunque no se habla de la «economía» de la Iglesia, sino de la economía de Dios, a la que la Iglesia se entrega, puede hallarse en este pasaje una excelente línea de conexión y, por ende, también una cierta clarificación categorial del acontecimiento[31].

---

29. N.° 122, págs. 262s.
30. Ibidem, pág. 260.
31. Ibidem, pág. 258. Respecto del carácter teológico del «diálogo del amor», cf. un discurso del metropolita Melitón, de junio de 1968, citado por P. Duprey, *La théo-*

Más claro aún fue el papa Pablo en su breve de 7 de diciembre de 1965, con ocasión del levantamiento del anatema. Cita la sentencia del amor enfriado tomándola de una carta del papa Gregorio VII al patriarca Miguel Cerulario: «Tanto cuanto fue útil al principio, fue perjudicial después la idea de que por ambas partes... se había enfriado el amor»[32]. Pero ahora se trata de que nosotros «quedemos vinculados por el amor "el dulce y saludable vínculo de espíritu a espíritu" (Agustín). Por eso es nuestro deseo seguir avanzando por el camino del amor fraterno, por el que podemos llegar hasta la unidad perfecta...»[33]

Retengamos bien este resultado: la categoría fundamental del proceso es el «restablecimiento del amor». Se trata del amor eclesial, no del privado; del teológico, no del simplemente filantrópico; de la comunión de amor de sede episcopal a sede episcopal, de Iglesia a Iglesia. Esta *agape* eclesial no es todavía la comunidad de comunión, pero encierra la dinámica que conduce a ella. Debe ser contemplada como una vinculación eclesial real que une a unas Iglesias con otras.

Purificación del recuerdo

Volvamos al discurso del patriarca Atenágoras, de abril de 1965, que nos ha servido de punto de partida. El motivo del restablecimiento del amor, tras un «ayer en el que se arrastraba el pesado fardo de contradicciones, desconfianzas y antagonismos», descubre ya un segundo motivo: «Al superar el distanciamiento y colmar los fosos que nos separan, nos es posible contemplar las diferencias bajo una luz enteramente nueva. Si nos mantenemos totalmente cerca los unos de los otros, buscaremos también el mejor camino hacia un mañana que nos permita la reparación del pasado y el restablecimiento (*apokatastasis* en griego) de la antigua belleza de la Iglesia una e indivisa»[34]. Se trata, pues, de cambiar el pasado, para crear un nuevo

---

logie et le rapprochement entre les Églises catholiques et orthodoxes, en: *Mélange. Congar*, 1974, págs. 37-50, la cita en pág. 39.

32. N.° 128, pág. 286.

33. Ibidem.

34. N.° 94, pág. 204. El concepto de ἀποκατάστασις *(réparation)* aparece, entre otros pasajes, en el discurso programático del metropolita Melitón de 22 de noviembre de 1965: n.° 122, pág. 262.

presente y un futuro nuevo. Pero, ¿cómo es posible cambiar el pasado? Como ya se dijo en la primera parte, tiene aquí un papel determinante la sentencia paulina: «Olvido todo cuanto queda a mis espaldas»: el pasado es presente en virtud del recuerdo. Es el recuerdo quien le confiere su peligroso poder de presente y el que hace que la ponzoña del ayer siga envenenando el tiempo actual. La reparación del pasado sólo se conseguirá con la purificación del recuerdo.

También en este caso, textos posteriores profundizan la cuestión del contenido real de este proceso. Así, Pablo VI fechaba a 20 de diciembre de 1965 una carta, en la que expresaba el deseo «de dejar en manos de Dios el pasado para volcarse completamente en la tarea de preparar un futuro mejor»[35]. En el centro de todos los textos que proporcionan la explicación inmediata del acto del 7 de diciembre se halla esa idea del olvido, de la «purificación del recuerdo» que, al mismo tiempo, debe servir «para la curación»[36]. Parece ser la condición negativa del proceso positivo. El restablecimiento del amor quiere decir que el amor es posible mediante un cambio del recuerdo. En la declaración oficial conjunta del 7 de diciembre, el punto nuclear es el siguiente: ambas partes borran del recuerdo y del seno de la Iglesia las excomuniones del pasado y las condenan al olvido[37]. A mi entender, la interpretación más penetrante del proceso se halla en el metropolita Melitón, para quien este acontecimiento significa que el símbolo de la separación ha sido destruido y en su lugar se ha puesto el amor como símbolo de un haberse encontrado. Cierto que no se restablecía la comunidad de comunión, pero «hoy se ha establecido el presupuesto fundamental para una progresiva superación de las diferencias, es decir, se ha restablecido oficial y eclesialmente el amor entre las dos primeras sedes del oriente y del occidente»[38]. Ahora se comprende, finalmente, el más hondo contenido de este olvido: se llama perdón[39].

Hay que preguntar, una vez más: ¿Qué significa todo esto? Y también una vez más la respuesta es: ciertamente, algo más que un simple intercambio de fórmulas de cortesía. Ha cambiado la calidad con que se presentan los acontecimientos de 1054 en la historia de la Iglesia. Pero todavía sigue en pie una objeción: ¿Es posible prestar posteriormente, a unos determinados hechos históricos, otra calidad

35. N.° 131, pág. 298.
36. N.° 123, pág. 268.
37. N.° 127, *4b*, pág. 280 y 281.
38. N.° 130, pág. 296.
39. N.° 127, págs. 282 y 283.

jurídica? ¿Es posible cambiar la historia en virtud de actos jurídicos o lo único que es realmente posible es conocer en estrictos términos históricos lo que de hecho ha acontecido?

Se la puede cambiar en cuanto que, en la identidad permanente del sujeto (jurídico), que es la Iglesia, unos determinados procesos tienen también unas permanentes repercusiones jurídicas. En derecho internacional, por ejemplo, la declaración de nulidad de un tratado puede tener efectos retroactivos similares al caso que ahora estamos analizando (tal como hemos presenciado hace poco, por citar un caso, en el problema de la aclaración de la historia entre Alemania y Checoslovaquia). En el ámbito mismo de la Iglesia, también la historia de los concilios puede ofrecer algunos puntos de comparación: cambia la situación de la Iglesia si un concilio que en un primer momento parecía ser válido, al cabo de algún tiempo es rechazado definitiva y universalmente como «latrocinio» y se borra de la historia vinculante de la fe o bien, a la inversa, cuando un concilio en principio sólo regional es más tarde reconocido como ecuménico. El 7 de diciembre de 1965 ocurría —con pleno carácter vinculante— un hecho similar, de una nueva calificación de la historia, que desembocaba en una nueva calificación del pasado: la mutua excomunión del año 1054 no forma ya parte del contenido oficial de la Iglesia. Quedaba anulada en el acto del perdón. El viejo recuerdo es sustituido por un recuerdo nuevo, un recuerdo de amor.

San Francisco de Paula, en una de las cartas que escribió a su orden, precavía en cierta ocasión, con términos acuciantes, justamente frente al poder de los perversos recuerdos: «El recuerdo de lo malo es una injusticia..., un centinela que protege al pecado... veneno para el alma... gusano en el corazón del espíritu, una grieta en la oración... alejamiento del amor, aguja que horada el alma, maldad que nunca duerme... muerte cotidiana»[40]. El santo lo sabía muy bien, por la experiencia, a menudo trágica, de las comunidades religiosas. Y también lo sabe la Iglesia, por su propia historia. Este veneno fue extraído del organismo de la Iglesia en virtud del acto llevado a cabo el 7 de diciembre de 1965. Y nunca debe volver a penetrar en él: he aquí una exigencia acuciante y muy concreta de aquel acontecimiento. La Igle-

40. En A. Galuzzi, *Origini dell'Ordine dei Minimi*, Roma 1967, págs. 121s, citado aquí según la *Liturgia horarum iuxta ritum Romanum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, II, pág. 1326.

sia tiene ahora un recuerdo nuevo, al que ha de atenerse y que debe fortalecer. Lo dicho es aplicable a todo profesor de teología, a todo predicador y todo catequista, a todos los obispos. Desde aquel día, la renovación de este recuerdo se ha convertido en deber común, solemnemente sellado, de las Iglesias del este y del oeste.

La anulación de la excomunión: proceso juridicoeclesial y teológico

Consideremos ahora un tercer punto de vista, que promete aportar alguna contribución a nuestro problema. Hay que preguntar: ¿Quién es el sujeto del acto del 7 de diciembre de 1965? ¿Cuál es su objeto preciso? ¿Cuál su objetivo? También aquí, una vez más, es el discurso del metropolita Melitón, en la apertura del trabajo de la comisión mixta, el que nos proporciona precisas indicaciones. Los acontecimientos de los años 1053-1054 —establecía Melitón— se desarrollaron entre las sedes de Roma y Constantinopla. Los protagonistas del drama eran miembros de estas dos Iglesias (Roma y Constantinopla). Por consiguiente, éstos son ahora los directamente implicados en este proceso.

En este punto se detecta una pequeña diferencia entre el texto original griego y la traducción francesa. En el griego se habla dos veces de las sedes episcopales de Roma y Constantinopla y luego «de estas dos Iglesias». Aquí, la palabra Iglesia debe interpretarse en su sentido estricto y restringido. Se refiere a las dos Iglesias locales, aunque incluyendo ciertamente su responsabilidad y su amplia influencia en cuanto sedes patriarcales. La traducción francesa, en cambio, menciona como partes dialogantes a «la Iglesia católica» y a la «Iglesia de Constantinopla», de suerte que en Roma se incluye, con mayor claridad que el texto original griego, el ámbito total al que se extiende la jurisdicción del papa. El no resuelto problema de la definición de las relaciones entre las Iglesias locales y la Iglesia universal, en el que son divergentes las concepciones de la Iglesia oriental y de la occidental, repercute también en el contenido lingüístico del conjunto. Cuanto a la substancia misma, la diferencia es pequeña: se trata, por una parte, del patriarca de Constantinopla con su sínodo[41] para su

41. De acuerdo con ello, el Τόμος Πατριαρχικός del 7 de diciembre de 1965 fue firmado por el patriarca y por su sínodo: *Tomos Agapis*, n.° 129, pág. 294.

territorio eclesial, es decir, el territorio del patriarcado ecuménico; por la otra está el papa para el ámbito al que se extiende su jurisdicción, es decir, para toda la Iglesia católica romana.

No obstante, también Constantinopla esperaba que las repercusiones alcanzaran a todas las Iglesias orientales. Así como las consecuencias negativas de aquel entonces afectaron a todo el oriente cristiano, también ahora se confiaba en que «de igual manera, toda la Iglesia oriental hiciera suyos los felices resultados»[42]. Se trata, pues, de un acto jurídico, en el que cada Iglesia actúa «de acuerdo con su tradición y sus propias costumbres»[43]. Roma actúa para su circunscripción y Constantinopla para la suya: «Así, depende de su jurisdicción y actúa bajo su responsabilidad; la sanación de estos actos es, para cada una de ellas, una obra de justicia, que incumbe a su diaconía y a su ministerio»[44]. El discurso del patriarca Atenágoras, el mismo día del levantamiento de la excomunión, y que, de acuerdo con el esquema que se acaba de describir, menciona a la antigua y la nueva Roma como sujeto del acto, añade a este aspecto canónico otro propiamente teológico: «Declaremos por escrito que el anatema... a partir de ahora y para conocimiento de todos queda borrado del recuerdo y del corazón de la Iglesia mediante la misericordia de Dios que es misericordioso con todos, que, por la intercesión de nuestra santísima Señora, la madre de Dios y siempre virgen María, de los gloriosos santos apóstoles Pedro —el primer corifeo— y Andrés —el primer llamado— y de todos los santos, ha querido conceder la paz a su Iglesia y custodiarla para siempre»[45].

Se interpreta, pues, el acto eclesial, en definitiva, como efusión de la divina misericordia, es decir, como fruto de la acción misma de Dios. Aparece, así, como un acto escatológico: mientras que y en la medida en que el tiempo actual sea tiempo de paz, se confunde con el tiempo de salvación que, en cuanto tal, es tiempo escatológico: «En estos últimos tiempos se nos ha revelado la misericordia de Dios, al mostrarnos el camino de la reconciliación y de la paz...»[46]

42. N.° 122,3, pág. 262.
43. N.° 122,4, pág. 262.
44. N.° 122,3, pág. 262.
45. N.° 129, pág. 292.
46. Ibidem. La expresión griega «ἐν τοῖς ἐσχάτοις τούτοις καιροῖς» ha sido traducido al francés por la simple frase *«de nos jours»*. En cuanto traducción directa es, sin duda, correcta. Con todo, la formulación griega encierra, en virtud de sus reso-

Esta insistencia en el aspecto teológico del evento total permite, a la vez, vincular estrechamente el indicativo del acto canónico actual con el optativo de la meta anhelada: el acto mismo procede de las manos de Dios, de las que también depende su crecimiento hasta el final feliz: en razón de su origen, está unido con su futuro. Si nos detenemos un instante en este pasaje, podemos decir: en los acontecimientos del 7 de diciembre de 1965 se trataba —para decirlo de nuevo con fórmulas del metropolita Melitón— «no de simples deseos y bellas palabras, sino de hechos»[47]. Se realizaba un acto que entraba bajo la competencia jurisdiccional de las dos sedes episcopales. Pero, por otra parte, tampoco se circunscribía a un proceso recluido en el ámbito del derecho canónico, sino que se trataba de un acontecimiento de auténtica calidad teológica, y esto condiciona también al propio tiempo la dinámica del todo, que apunta más allá del proceso mismo.

La comunidad de comunión como objetivo próximo, el reino de Dios como *telos* último

¿Adónde apunta? ¿Qué es lo que debe surgir de aquí? Las respuestas a estas preguntas pueden dividirse en dos grupos, que se complementan y se interpretan mutuamente. El primer grupo expresa el apremiante deseo del establecimiento de la plena comunidad eucarística, que, a medida que transcurre el tiempo, se va manifestando con creciente fuerza y expresividad. Se anunció por vez primera en el dis-

---

nancias de la tradición lingüística bíblica y patrística, un matiz que apenas pueden captar las traducciones a lenguas occidentales: o bien, al traducir este matiz, se exagera, o bien se ignora. Cf. sobre esto también n.° 173 (discurso del patriarca Atenágoras con ocasión de la visita a Fanar del papa, 25 de julio de 1967), pág. 380: «Él (Cristo) nos ha pedido salir de nuestro centro y del centro de la Iglesia, más aún, salir del recuerdo del velo que separa.» La frase está estrechamente emparentada con el lenguaje de la carta de los Efesios y puede ser valorada, por consiguiente, como una alusión al deber general de búsqueda de la unidad cristiana, fundamentado en el misterio de Cristo. Pero es sobre todo la expresión ἀπὸ τῆς μνήμης (del recuerdo), que se refiere, con precisión, al texto de 7 de diciembre de 1965, la que confiere a las palabras de Atenágoras un sentido y una importancia mucho más definidos: el levantamiento del anatema se describe como realización de este encargo de Cristo o, respectivamente, se fundamenta en un encargo de Cristo y se cualifica, por tanto, de acontecimiento cristológico-eclesiológico.

47. N.° 130, pág. 296.

curso del patriarca Melitón, el 16 de febrero de 1965, que ya hemos señalado antes como indicio de la prehistoria inmediata del levantamiento de la excomunión[48]. Los telegramas cruzados entre el papa y el patriarca, el 7 de diciembre de 1967, manifestaban el deseo de un mismo cáliz, de la comunión en común[49]. Un año más tarde, el patriarca volvía a expresar la misma idea y, otra vez, al año siguiente, apremia de nuevo: «Ha llegado la hora del valor cristiano. Nos amamos mutuamente; confesamos la misma común antigua fe; recorramos juntos el mismo camino ante la gloria del mismo sagrado altar»[50]. La respuesta del papa mantenía este mismo tono: «Estamos decididos a seguir adelante, con prudente audacia, y a hacer todo cuanto nos sea posible, para que llegue el día en que podamos presentarnos juntos ante el altar del Señor»[51].

Si bien aquí el aspecto central es el canónico-eclesial, todo ello se inserta en un contexto teológico y antropológico más amplio, tal como se ve, claramente, en la primera fase de los inicios de los contactos, en el comunicado del patriarcado ecuménico, a propósito del anuncio del viaje del papa a Tierra Santa: El camino hacia la unidad acontece «para glorificación del santo nombre de Cristo y para utilidad de la humanidad entera»[52]. Aquí el ecumenismo se fundamenta básicamente en la doxología, apenas si figura la eclesiología. Más tarde van cobrando fuerza los motivos eclesiológicos, pero no por ello desaparece ni el elemento doxológico ni el antropológico, que, por el contrario, adquiere un peso adicional. Baste aquí con aludir a dos textos significativos. El discurso del patriarca Atenágoras, en el primer aniversario del levantamiento de la excomunión, contiene la siguiente frase: «El hombre y el mundo moderno no soportan ya más el lujo de la escisión cristiana, las sutilezas y las reservas que no están inspiradas en el evangelio, las discusiones académicas lentas e inacabables.» Comienza ya a entenderse, con esta llamada, el ecumenismo como deber del testimonio de la fe en el mundo actual y a vincularlo a la idea del reino de Dios: «El reino de Dios padece violencia»[53].

48. N.° 87, pág. 176; la cita literal del texto se ha dado supra (nota 11).
49. N.° 200 y 201, págs. 454s.
50. N.° 277, pág. 602.
51. N.° 279, pág. 606. Cf. n.° 173, pág. 380, donde en el contexto del discurso sobre la «concelebración del cáliz común de Cristo», el patriarca habla de «impaciente espera».
52. N.° 36, pág. 90.
53. N.° 142, pág. 320.

En la visita del papa a Fanar se acentúa este motivo hasta los límites de lo posible: ya no se trata tan sólo «de la unión de nuestras dos santas Iglesias, sino de un servicio aún más alto: presentarnos nosotros mismos... a todos nuestros amados hermanos cristianos... como ejemplo del cumplimiento de la plena voluntad de nuestro Señor, que consiste en llegar a la unidad de todos, en la que el mundo creerá que Cristo ha sido enviado por Dios. Más aún. Esto es lo que intentamos todos cuantos creemos en un Dios creador... Y, en colaboración con ellos, serviremos a todos los hombres, sin distinción de raza, de fe o de opinión, para promover el bienestar y la paz en el mundo y para establecer el reino de Dios en la tierra»[54]. El texto roza aquí osadamente los límites mismos de una errónea intelección de una escatología intramundana. No obstante, su sentido es claro: se trata, en definitiva, del plan salvífico universal de Dios, de su reino.

Se dan aquí la mano, en una paradoja necesaria, la ingenua paciencia, que espera la salvación de las manos de Dios, y la concreta impaciencia que quiere eliminar todos los obstáculos para el reino de Dios y desea ponerse totalmente a disposición del plan salvífico divino. En este contexto, se perciben con absoluta claridad los resultados que esperaban del levantamiento de las excomuniones tanto el patriarca como el papa: el acontecimiento pide «prudente osadía», pide valor, pide incluso impaciencia, porque los hombres esperan y Dios espera. Retroceder a una inacabable discusión académica estaría en flagrante contradicción con lo que se ha hecho y decidido y es vinculante para cada una de las Iglesias.

Andrés y Pedro. La nueva y la antigua Roma

Todavía una última indicación. La dinámica del proceso se refleja también en la terminología. La alusión a los apóstoles hermanos Pedro y Andrés adquiere, a lo largo del diálogo, un peso de actualidad en rápido crecimiento, no sólo para presentar a las Iglesias de la anti-

54. N.º 173, pág. 382. El motivo humano se encuentra también en n.º 44, págs. 102s; n.º 50, pág. 120 (final), n.º 94, pág. 206 (los cristianos y el mundo entero esperan del papa y del patriarca «la palabra liberadora para eliminar el muro del cisma»); n.º 122,6, pág. 264.

gua y de la nueva Roma como Iglesias hermanas, sino también para destacar la especial cercanía del servicio de los obispos que figuran, uno a continuación del otro, como «primer corifeo» y «primer llamado»[55].

Hasta donde alcanzan mis conocimientos, el primero que citó a los dos apóstoles hermanos con una referencia al presente fue el metropolita Atenágoras de Tiatira, el 28 de diciembre de 1963, en las fechas inmediatamente anteriores al histórico viaje del papa a Tierra Santa. Aquí se menciona al papa como «el primer obispo entre iguales de la Iglesia»[56].

Avanzó un paso más Melitón de Hilioupolis tras la abolición del anatema. Se dirige al papa con estas palabras: «Vos, el primer obispo de la cristiandad, y vuestro hermano, el segundo en el rango, el obispo de Constantinopla, podéis como consecuencia del santo acontecimiento de este día, dirigiros a los hombres por vez primera después de largos siglos, con una sola boca y un solo corazón, en este año, para anunciarles el mensaje de la navidad: Gloria a Dios en los cielos y paz en la tierra a los hombres que él ama»[57]. El patriarca Atenágoras acentúa con más fuerza un matiz, en el discurso de salutación al papa, en Fanar: «Contra toda esperanza, está entre nosotros el obispo de Roma, el primero en honor entre nosotros, "que tiene la presidencia en el amor" (Ignacio de Antioquía, *Rom.*, Pról. PG 5, 801)»[58].

Es ciertamente claro que el patriarca no abandona aquí el suelo de las Iglesias orientales ni admite un primado de jurisdicción occidental. Pero no es menos cierto que también destaca lo que el oriente afirma a propósito de la secuencia en el rango de jerarquía y derecho de los obispos iguales de la Iglesia y merecería la pena reflexionar si esta fórmula arcaica, que no sabe nada de «primados de jurisdicción», pero sí de un primer puesto de «honor» (τιμή) y *agape*, no podría ser valorado como una visión básicamente suficiente en cuanto a la realidad misma acerca de la posición de Roma en la Iglesia: una visión

55. N.° 44, pág. 102 (Atenágoras de Tiatira); n.° 93, pág. 194 (cardenal Bea); n.° 108, pág. 232 (el papa Pablo); n.° 173, pág. 378 (el patriarca Atenágoras).

56. N.° 44, pág. 102. Una vez más, para traducir ὡς πρῶτος ἐν ἴσοις Ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας el francés se contenta con la sencilla expresión: *en sa qualité de premier évêque de l'Église.*

57. N.° 130, pág. 296.

58. N.° 173, pág. 380.

que pide «santo valor» y prudente «osadía»: «El reino de Dios padece violencia»[59].

3. *Resultados*

Llegados al final, preguntemos una vez más: ¿Qué queda y qué se sigue de todo esto? El proceso, en su aspecto esencial, es este: las relaciones del «amor enfriado»[60], de las «oposiciones, de la desconfianza y de los antagonismos»[61], han sido sustituidas por las relaciones del amor, de la fraternidad, cuyo símbolo es el beso fraterno[62]. El símbolo de la escisión ha sido reemplazado por el símbolo del amor. No se ha conseguido establecer, ciertamente, la comunidad de comunión. Pero, una vez que el «diálogo del amor» ha alcanzado una primera meta, se pide ya el «diálogo teológico», aunque no, por supuesto, como tranquila escaramuza académica, que no necesita llegar a ningún resultado y que, en el fondo, se basta a sí misma, sino que ha de ser un diálogo puesto bajo el signo de la «espera impaciente», que sabe que «ha llegado la hora».

---

59. N.° 142, pág. 320 (el reino de Dios padece violencia); n.° 277, pág. 602 (ha llegado la hora del valor cristiano: Εἶναι ἡ ὥρα τοῦ χριστιανικοῦ θάρρους); n.° 279, pág. 606 (prudente audacia). Cf., la sugerencia de P. Duprey, *Brèves réflexions sur l'adage «Primus inter pares»*, en «Unité des chrétiens», oct. 1972, págs. 39s.

60. Cf., por ejemplo, n.° 129, pág. 290.

61. N.° 94, pág. 204. La «ausencia del amor» es, en este texto, la caracterización general de las relaciones entre las Iglesias de oriente y de occidente, de 1054 a 1965.

62. En su discurso, Pablo VI interpreta expresamente el beso de paz del papa y del patriarca en Jerusalén como signo de la fraterna *caritas* que, a reserva del diálogo teológico, puede crecer ya desde ahora mismo: «Huius caritatis signum et specimen esto pacis osculum, quod ex Dei beneficio nobis licet in hac sanctissima terra invicem dare...» (n.° 49, pág. 118; para la relación de la *caritas* y la *doctrina*, pág. 116). El tema del beso de paz reaparece en una carta del patriarca Atenágoras al papa Pablo, el 13 de junio de 1965: 'Επὶ δὲ τούτοις φιλήματι ἁγίῳ κατασπαζόμενοι Αὐτὴν ἐν Χριστῷ... (n.° 102, pág. 226). En el discurso al papa en Fanar (25 de julio de 1967), la expresión se encuentra en el texto francés (*Nous vous rendons, au sein même de l'Église, le baiser d'amour du Christ*, n.° 173, pág. 279) pero falta, en cambio, en el texto griego impreso (pág. 378). No obstante, en la tabla adjunta, que reproduce el texto original, se lee la frase: 'Αποδίδομέν σοι ἐν μέσῳ ἐκκλησίας τὸν ἀσπασμὸν τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ. La fórmula reaparece de nuevo en el telegrama del patriarca al papa, el 7 de diciembre de 1969 (págs. 602 y 603). El texto francés dice: *À l'occasion de ce saint anniversaire Nous embrassons aujourd'hui Votre Sainteté vénérée d'un saint baiser.*

Agape y beso fraterno son, de suyo, términos y ritos de la unidad eucarística. Donde existe la *agape* como realidad eclesial, debe convertirse en *agape* eucarística. A esto deben orientarse todos los esfuerzos. Para que se consiga esta meta, debe pedirse, como consecuencia inmediata de todo el proceso, que se trabaje incansablemente por «el saneamiento del recuerdo». Al hecho jurídico del olvido debe añadirse el hecho histórico real de un nuevo recuerdo: ésta es la irrenunciable exigencia, tanto jurídica como teológica, contenida en el acontecimiento del 7 de diciembre de 1965[63].

2.1.3. ACLARACIONES SOBRE EL TEMA DE UN «RECONOCIMIENTO» DE LA CONFESSIO AUGUSTANA POR LA IGLESIA CATÓLICA

Se discute con pasión el tema de un reconocimiento por parte católica de la confesión de Augsburgo, desde que Vinzenz Pfnür publicó, en 1975, su fundamental artículo sobre el tema[1]. Algunas veces se expresó la esperanza de que en 1980 —año jubilar de la *Confessio*— pudiera llegarse, mediante el reconocimiento de la misma y la mutua aceptación de los respectivos ministerios, a una comunidad eucarística, de modo que, al cabo de 450 años, se pusiera fin a aquella escisión en cuyo punto de arranque se sitúa este texto, en contra de su intención original, que buscaba precisamente la unidad.

Por otra parte, en ambos bandos han surgido inquietudes también y justamente sobre el problema del reconocimiento de este escrito confesional y del objetivo ecumenista inmediato a cuyo servicio parece ponerse; hay, en efecto, quienes ven aquí una amenaza de disolución o desaparición de lo que es propio de cada confesión y que, en definitiva, ha desembocado en los últimos tiempos en un enfriamiento del clima ecuménico. Esto muestra cómo, a veces, hasta las mejores intenciones pueden resultar perniciosas. Así lo testifica, por

---

63. De acuerdo con esta necesidad interna, en el verano de 1980, una comisión mixta de obispos y teólogos católicos y ortodoxos inició los trabajos pertinentes con la misión específica —una vez superada la fase del diálogo del amor— de entablar el diálogo propiamente teológico y, con ello, la preparación de la unidad plena y total de oriente y occidente en la comunidad eucarística.

1. V. Pfnür, *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche? Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs*, en «Int. kath. Zeitschrift Communio» 4 (1975) 298-307; 5 (1976) 374-381, 477s.

ejemplo, la experiencia de lo sucedido después del concilio de Florencia (1442): la unión exige un proceso general de preparación interna en toda la comunidad de los creyentes, que no puede ser sustituido ni por la autoridad teológica ni por la de la Iglesia oficial.

Dado que en una conferencia que pronuncié en Graz el año 1976, aprobé, en sus aspectos básicos, la tesis de Pfnür como planteamiento de las tareas ecumenistas y, por tanto, como señal hacia del camino adecuado[2], y dado que también la he seguido aprobando en ocasiones posteriores, se me han dirigido, en muchas conversaciones, numerosas preguntas —a las que he intentado dar respuesta— sobre mi visión concreta del tema. Como resultado de ello han nacido las siguientes líneas cuyos límites podrían definirse claramente de la siguiente manera: no es un tratado científico, que se vería en la necesidad de entrar en el difícil entramado de las cuestiones de detalle, sino que intenta sencillamente aportar algunas observaciones que, gracias precisamente a la renuncia a los pormenores, pueden poner más en claro los aspectos esenciales del problema y, con ellos, las tareas, posibilidades y límites de la controversia. No pretenden otra cosa. Para atenernos a esta línea de comportamiento, hago renuncia expresa de florituras estilísticas y de debate con la copiosa literatura que ha surgido desde entonces[3].

Pero volvamos ya al tema. La cuestión del reconocimiento puede articularse, en mi opinión, en cuatro problemas básicos.

---

2. J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, en: *Ökumenische Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene*, n.° 1, 1977, págs. 31-41 (en este mismo volumen, sección 2.1.1).

3. En este lugar bastará con citar, en representación de otros muchos a H. Meyer - H. Schütte - H.J. Mund, *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoss zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche*, Francfort 1977. De entre las publicaciones aparecidas con posterioridad, estimo particularmente recomendable las de W. Pannenberg, *Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche*, en: «Ökum. Rundschau» 28 (1979) 99-114; H. Fries, E. Iserloh y otros, *Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe?*, Ratisbona 1979; P. Gauly, *Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis*, Friburgo 1980. Tiene un carácter oficioso el tomo publicado por H. Meyer y H. Schütte, *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Tradition*, Paderborn-Francfort 1980. Es también interesante la obra, procedente de Alemania Oriental, de F. Hoffmann - U. Kühn, *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, Berlín 1980. Las citas de nuestro texto se toman de la primera edición crítica, publicada en 1930: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gotinga 1952.

1. *La posición de la CA en el conjunto de los escritos confesionales luteranos*

Hay que preguntarse, ante todo, hasta qué punto puede considerarse la CA como expresión válida y suficiente de la fe y de la vida de las comunidades eclesiales de impronta luterana. El contenido histórico inmediato es claro. El problema consistía en demostrar al emperador que también la nueva forma de vida cristiana y eclesial, tal como se había expandido a partir del impulso de Lutero, podía incluirse, desde el punto de vista del derecho imperial, bajo el concepto de «católica». Al mismo tiempo, el nuevo movimiento señalaba su propia frontera frente a las agrupaciones radicales e intentaba así delimitar sus deseos y sus fundamentos. No obstante, la evolución siguió adelante y la CA se mantiene tan sólo como *un* escrito confesional más, al lado de otros muchos en los que —una vez modificada la situación histórica— destaca de nuevo, con mucha mayor virulencia, el acento polémico frente a la Iglesia católica.

Ya la apología de la Confesión deja a sus espaldas el intento de unión de la Augustana y marca las fronteras dogmáticas. Esta nueva tendencia se deja sentir con más vigor aún en el *Tractatus de potestate papae* (1537) de Melanchthon, sin perjuicio de que este escrito esté mucho más animado de una intención conciliadora que los contemporáneos artículos de Esmalkalda, en los que se define al papa como el anticristo y se declara como totalmente imposible e impensable un acuerdo con Roma[4]. La CA es la más antigua autoexpresión de la fe de la Reforma aceptada en el *corpus* de los escritos confesionales. Queda en pie la pregunta: ¿Deben entenderse los siguientes textos como desarrollos y precisiones, en los que se amplía lo que ya estaba antes, aunque de forma imprecisa, o bien sigue siendo normativa la orientación de la CA? ¿Cuál es la solidez de la unidad interna de los escritos confesionales?

Junto a este primer contexto fundamental de la CA —su inclusión en el cuerpo de los escritos confesionales— debe tenerse en cuenta un segundo contexto no menos difícil y no menos importante. ¿Hasta qué punto deben contemplarse las obras de Lutero como auténtico fundamento de la reforma, como base normativa de interpretación, a

4. Parte segunda, artículo 4. En: *Bekenntnisschriften* 428ss.

partir de la cual debe definirse lo que quieren decir los escritos confesionales? Es sabido que Peter Manns ha opuesto al lema de «reconocimiento de la CA» la objeción de que en este caso se estaría acometiendo la tentativa de conseguir un ecumenismo devaluado con el más flexible pero menos profundo Melanchthon, dejando a un lado a Lutero[5]. Y esto sería tan peligroso como falso: la fuerza auténtica estaría en Lutero y el trabajo ecuménico debe tomar como punto de referencia su obra, no las derivaciones de Melanchthon o, respectivamente, de la CA.

A mi entender, esta objeción desconoce el planteamiento del problema, porque al consagrarnos al análisis de la CA no se pretende utilizar a Melanchthon contra Lutero, sino llegar, por encima de las disputas teológicas, a un encuentro auténticamente eclesial. No se centra la atención en la CA porque proceda de Melanchthon, sino porque es un texto confesional eclesial vinculante y, por ende, pertenece a un género distinto del de los escritos de cualquier teólogo, por muy importante que éste pueda ser. De todas formas, la objeción de Manns llama la atención sobre dos problemas reales:

a) La línea de separación entre teología y afirmación doctrinal eclesial no puede trazarse en el campo de la reforma luterana con tanta precisión como en la teología católica. Más aún, una buena parte de la reforma se apoya justamente en la supresión de esta frontera y las afirmaciones doctrinales eclesiales no tienen básicamente mayor valor ni pueden pertenecer a otro género que no sea el de las aseveraciones de la teología científica[6].

b) Por el lado contrario, Lutero no se ha considerado como un teólogo cualquiera, sino como una *auctoritas* comparable a la del apóstol Pablo[7]. De hecho, la tradición luterana ha visto en él una especie de fundador profético. También para Melanchthon, Lutero era la norma, de tal modo que está justificado preguntarse: ¿Hasta

5. P. Manns, *Zum Vorhaben einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana: Ökumene auf Kosten Martin Luthers?*, en: «Ökumenische Rundschau» 26 (1977) 426-450.

6. Cf. S. Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon (Regensburger Studien zur Theologie*, vol. 2, Francfort 1976), especialmente págs. 282-347.

7. Cf., sobre esto, la instructiva aportación de H. Feld, *Lutherus Apostolus. Kirchliches Amt und apostolische Verantwortung in der Galaterbrief-Auslegung Martin Luthers*, en: *Wort Gottes in der Zeit*, homenaje a K.H. Schelkle, Düsseldorf 1973, págs. 288-304.

qué punto debe leerse la CA objetivamente a la luz y bajo el criterio de la obra de Lutero y hasta qué punto puede considerársela como un texto desligado de esta obra, independiente, «eclesial» y convertido, a su vez, en norma? Esta cuestión es oscura y no puede darse una respuesta sólo a base de argumentaciones históricas. Aparecen aquí opuestas posibilidades de evolución; aquí son posibles decisiones en una u otra dirección. Hay que plantear, pues, una nueva pregunta: ¿Bajo qué norma han de leerse e interpretarse las obras de Lutero, bajo una norma eclesial[8] o bajo una norma más revolucionaria, fundamentalmente crítica respecto de la Iglesia y de sus instituciones?[9] Tampoco aquí puede darse una respuesta meramente histórica, aunque, en mi opinión, las interpretaciones que insisten en la crítica a las instituciones tienen clara preferencia respecto de las allanadoras y apaciguadoras de la interpretación eclesial, por ejemplo de Meinhold y Kinder, por muy simpáticas que les resulten a los católicos. Queda siempre, sin embargo, un espacio de juego libre para las decisiones, que debe ser admitido y reconocido como tal. Para mí, es totalmente positivo el hecho de que no sea la historia la que tiene la última palabra. Queda así abierta la posibilidad de adoptar esta o aquella postura frente a la multiforme herencia reformista, de suerte que puedan darse realmente nuevos pasos, pueda dejarse el pasado a las espaldas para asimilar de otra manera los elementos de la herencia de otros tiempos que siguen conservando su validez.

2. *El problema de la autoridad de la confesión*

Todo esto dicho, queda ya esbozada la segunda cuestión fundamental del debate en torno al reconocimiento: ¿Qué calidad le compete, visto desde la estructura de la reforma de Lutero y de las comunidades que le siguen, a un escrito confesional? ¿Cuál es el sujeto que responde por él y con qué derecho lo hace? En la *Confessio* misma se describe a este sujeto con un *nos* (I), *nostri* (XX), *ecclesiae*

8. Es decir, según la orientación interpretativa de Schlink, Althaus, Kinder, Meinhold, Joest, a quienes se adhieren, en el bando católico, Lortz, Manns y, hasta cierto punto, también Iserloh.

9. Esto es, la línea que, aunque con muy diversos matices, aparece por ejemplo en Gogarten, v. Loewenich, K.G. Steck y, con una exposición sumamente convincente, en E. Bizer.

nostrae (XXIV). Quién sea este «nos» se explica en el prefacio: *nos infra scripti* (= un grupo de príncipes y burgomaestres) *perinde ut alii Electores, Principes et Status.* Desde aquí debe entenderse lo que pretende decirse en el artículo I: *Ecclesiae magno consensu apud nos docent.* Si de este sujeto, así definido, se elimina el factor político —de tan grave importancia en aquella hora— queda, como portador teológico de la *Confessio,* el consenso de un número de Iglesias locales o, por mejor decir, de comunidades. Este consenso es presentado como una magnitud fáctica de rango teológico. Semejante autointerpretación suscita dos cuestiones para la discusión actual:

a) ¿Hasta dónde alcanza hoy este consenso de facto de las *ecclesiae nostrae,* en el sentido de la Augustana? La pregunta del reconocimiento debe plantearse ante todo, y en razón precisamente de la estructura interna de este texto, como una pregunta referida a su actual validez y aplicación. Más importante aún es la segunda cuestión.

b) ¿Hasta dónde, bajo el supuesto de la *sola scriptura,* puede un escrito confesional pretender algo más que una validez de facto, es decir, hasta dónde puede pretender ser vinculante, en cuanto afirmación doctrinal de la Iglesia? La tendencia de Lutero hacia la *sola scriptura* lleva a que una afirmación doctrinal eclesial no tenga ninguna otra calidad teológica aparte la que le confiere el hecho de ser una correcta interpretación de la Escritura. Por consiguiente, queda siempre sujeta a la revisión de una interpretación mejor. Según esto, la Iglesia tiene, sin duda, una función de orden fáctico, pero teológicamente no tiene voz propia. Respecto de las cosas de fe la Iglesia no puede hablar, en definitiva, con más peso que el que tiene el teólogo. Estas palabras se referían a la *traditio,* que, de este modo, queda reducida a la categoría de un «uso» más o menos aceptable, pero que no puede ser sentencia doctrinal obligatoria y definitiva de la Iglesia en cuanto Iglesia. En CA XXVIII se formula este punto de vista con la máxima suavidad posible y queda, por ende, un tanto enmascarado el hecho de que las *traditiones* (aquí, como en Trento, en plural) se instalan, ya de antemano, en el ámbito de los «usos», a propósito de los cuales puede decirse ahora, en términos positivos: «Conviene a las comunidades seguir estas normas por el bien del amor y de la paz...; pero ciertamente de tal modo que no graven las conciencias y se piense... que se peca, si no se los guarda...»[10]

10. CA XXVIII, 55.

La problemática de esta *reductio ecclesiae ad scripturam* queda, en Lutero y Melanchton, encubierta debido a que para ellos resultaba evidente su interpretación de la Escritura. Pero cuando aflora la ambivalencia de lo histórico, es preciso preguntarse por el rango de la *traditio* como *auctoritas*. La disputa en torno a la CA incluye el problema fundamental: ¿Es la CA algo más que teología? Y si lo es, ¿con qué fundamento? ¿En qué consiste la obligatoriedad de la enseñanza eclesial? El «reconocimiento» católico de la CA presupone su «reconocimiento» evangélico, esto es, el reconocimiento de lo que aquí enseña y puede enseñar la Iglesia en cuanto tal. Este reconocimiento evangélico implica la decisión sobre el principio formal de la fe (Escritura y tradición), y este aspecto formal del todo es, en cierto sentido, más importante que el material. El esfuerzo católico en torno al «reconocimiento» es un problema de reconocimiento en el ámbito evangélico y, por ende, un esfuerzo en torno a la cuestión de la posición de la Iglesia en la fe. Así entendido, no se trata tan sólo de un debate erudito, librado entre especialistas, sino de un proceso espiritual en su dinámica que sólo puede seguir adelante en virtud de decisiones espiritualmente fundamentadas. Un «reconocimiento» evangélico como el descrito equivaldría a admitir que la eclesialidad estaría teológicamente constituida por la doctrina y la vida de la Iglesia, tal como aparecen, de forma concreta, en el ámbito evangélico. Sería, además, una eclesialidad apoyada hasta ahora en el *sola scriptura*, y sujeta, por consiguiente, a revisión fundamental mediante los juicios teológicos doctos y radicalmente cuestionada una y otra vez.

Siendo esto así, podría decirse que el «reconocimiento» evangélico sería, en todo caso, el primer presupuesto interno para llegar a un reconocimiento católico y, al mismo tiempo, un proceso espiritual que crearía una realidad ecuménica. Este proceso elevaría a un nuevo nivel la eclesialidad ahora iniciada de las *ecclesiae nostrae*, con lo que se lograría no trazar fronteras, sino establecer el espacio vinculante de *ecclesia* en el que fuera posible la unidad vinculante.

3. *El problema de la compatibilidad objetiva de la CA con la fe católica*

Un tercer nivel del problema consistiría en interrogarse acerca de la compatibilidad entre los contenidos de la CA y la fe católica. Co-

mentar línea por línea el texto constituye una de las tareas previas implicadas en la cuestión del reconocimiento aunque, por razones obvias, no podemos acometerla en este lugar. Es evidente que, al llevar a cabo este comentario, se deberán tener también siempre en cuenta las afirmaciones de la *Confutatio Pontificia*[11].

Me contentaré con algunas observaciones básicas. La CA misma da, sin duda, una respuesta inequívocamente positiva a esta pregunta, cuando diagnostica la especie de escisión surgida con la siguiente frase: «La diferencia total se refiere a unos pocos abusos concretos, que se han deslizado en las comunidades sin una segura autoridad»[12]. Se encuentra, pues, en crasa oposición a los artículos de Esmalkalda, que dan a la disidencia un sentido fundamental y declaran definitivamente imposible la unidad[13]. Es indudable que, hasta el día de hoy, la tradición luterana se ha atenido no al diagnóstico de la CA, sino al de Esmalkalda, y que incluso la apología de la Confesión de Augsburgo se aparta claramente, en este punto, de la propia CA.

¿Cómo ha de entenderse, pues, y valorarse el diagnóstico mencionado? ¿Qué enfoques ofrece para la reunificación, para la superación del muro de Esmalkalda? La pregunta psicológica sobre la sinceridad de Melanchthon, una y otra vez planteada en este contexto, es ociosa y no conduce a nada. Aquí hay que partir, sencillamente, de lo que el mismo texto dice[14]. La aclaración de los puntos de divergencia debe buscarse a partir de las afirmaciones entendidas en su sentido literal. Esta explicación consiste, a mi entender, en que bajo el concepto de *usus* o respectivamente *abusus* Melanchthon abarcaba un amplio campo de formas de vida y de doctrina eclesiales que, en la perspectiva católica, no son simples *usus*, sino parte constitutiva de la fe eclesial y, por ende, vinculante. Y así, aunque según Melanchthon, la divergencia se reduce al ámbito del *usus*, lo que él considera ser sólo *abusus* es, para la Iglesia católica, parte del contenido de la

11. Ha aparecido, por fin, la largamente esperada edición crítica de este importante texto: H. Immenkötter, *Die Confutatio der Confessio Augustana von 3. August 1530*, Münster 1979 *(Corpus Catholicorum*, vol. 33). En la Introducción, H. Immenkötter analiza con sumo cuidado el lugar histórico del texto, págs. 1-72; cf. también V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Wiesbaden 1970, págs. 222-250.

12. Final de la primera parte, 2.

13. Cf. especialmente *Pars II*, art. 2 y 4, *Bekenntnisschriften*, págs. 416-433.

14. Cf. sobre este punto, especialmente, la fundamental exposición de V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?* (cf. nota 10).

fe. En este punto, Lutero era más penetrante y más claro: reconocía que considerar la gradación desde la *traditio* al *(ab)usus* como simples disputas en torno a los usos es un punto de vista unilateral, mientras que, desde la perspectiva de la totalidad debe ser entendida como una disputa de principio y en torno a cuestiones de principio.

Con esta jerarquización de las preguntas está relacionado el hecho de que los artículos dogmáticos de la CA sean relativamente irrelevantes y que en ellos lo único claro y patente es su línea de separación frente a los «exaltados», postura que no debe valorarse ciertamente sólo como «hipocresía» en sentido negativo. Descubrir esta línea límite fue, sin duda, uno de los aspectos del debate conceptual de los años veinte, que luego encontró una clara formulación en la CA[15]. Hasta la segunda parte no se esboza un enfrentamiento con la Iglesia católica. Sobre todo de los artículos «De la misa» (XXIV), «De la confesión» (XXV) y «Del poder de los obispos» (XXVIII), puede deducirse en qué sentido la nueva concepción de la doctrina de la justificación revolucionaba el concepto de Iglesia y, a una con ello, la concepción de los sacramentos, y en especial de la eucaristía y del ministerio espiritual.

Recurriré aquí, para perfilar estas afirmaciones, a dos ejemplos, el de la misa y el de la obligatoriedad del magisterio de la Iglesia (en los que se hallan mutuamente implicados el problema del ministerio espiritual y el de la *traditio*). Por lo que hace a la misa, en CA XXIV pueden distinguirse nítidamente los dos niveles de la argumentación. Al principio, Melanchthon se mantiene fiel a su punto de partida y atribuye la evolución de la misa privada —combatida por los reformistas— exclusivamente a la cuestión de los estipendios, es decir, a la avaricia de los clérigos, y, en definitiva, a los abusos[16]. Pero luego se dice que se ha deslizado furtivamente la doctrina de que la pasión de Cristo sólo ha reparado el pecado original y de que Cristo instituyó la misa para que en ella se alcanzara reparación por todos los demás pecados, *mortalibus et venialibus*. Habría surgido así la opinión generalizada de que la misa es un *opus... delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato*[17]. Mientras que antes se había afir-

---

15. Así lo ha puesto en claro, de forma convincente, V. Pfnür, en el trabajo citado en la nota 10.

16. XXIV, 16, texto latino.

17. XXIV, 21 y 22.

mado que el fundamento de la misa privada eran los estipendios, ahora se establece: «Haec disputatio peperit istam multitudinem missarum»[18]. Se da, pues, un argumento teológico, en el que una opinión privada y sólo ocasionalmente testificada de algunos teólogos, según la cual se da una referencia entre la misa y los *peccata actualia*, queda ahora íntima e indisolublemente unida al problema del carácter satisfactorio de la misa y del *opus operatum*[19].

Aquí aparece el fundamental desplazamiento de los niveles, provocado por la diferente clasificación como *usus* o como *traditio:* la cuestión de la justificación, identificada con la teología de la misa, es desplazada del nivel ontológico al de la experiencia. Podría incluso decirse que el elemento nuevo que, respecto a la doctrina de la justificación, aporta la CA, y en virtud del cual se produce una revolución total de la teología a partir de su centro mismo, es que ahora la justificación se convierte en un problema de experiencia, a saber, de la certeza experimentada de la salvación o respectivamente de la *consolatio perterrefactae conscientiae*[20]. Los conceptos clave de la doctrina de la justificación y de la teología sacramentaria con la que se identifica son terror y consolación, es decir, conceptos del campo experimental, a partir de los cuales se calibran, critican y rechazan las afirmaciones ontológicas de la Iglesia católica y la eficacia de su liturgia. De la eucaristía se afirma, pues, que fue instituida «para consolar a la conciencia aterrorizada»[21]. Al centralizar la totalidad de la teología en el concepto de consolación, se sigue que la liturgia comunitaria de la Iglesia queda subsumida, en su conjunto, bajo la categoría de las *caeremoniae* y que éstas se valoran tan sólo por su eficacia de carácter eminentemente pedagógico: «Porque las ceremonias son necesarias ante todo porque por su medio se instruye a los ignorantes»[22].

De aquí, se desprende, por simple lógica, una distinta concepción del ministerio eclesial y una valoración absolutamente diferente de la doctrina de la Iglesia, tal como aflora en el artículo XXVIII. También aquí —al igual que en el artículo XXIV— al principio se debate un problema real de (ab)uso: la mezcla del poder espiritual y el temporal

18. XXIV, 23.
19. Cf. especialmente XXIV, 29.
20. Cf. XXV, 4; XX, 15 y especialmente 17.
21. XXIV, 26ss.
22. XXIV, 3.

en los obispos y en el empleo de la excomunión eclesial. Pero también aquí acaba por avanzar hasta el primer plano una auténtica disensión teológica. Del mismo modo que la celebración litúrgica sólo puede ser *caeremonia,* así también la doctrina de la Iglesia sólo puede ser «ordenación en favor de la caridad y la paz»[23].

En este pasaje, el problema del contenido de la CA se conecta con el otro, fundamental, ya antes expuesto (2*b*), de la posibilidad de una actividad docente vinculante en la Iglesia y por medio de la Iglesia. Ahora se advierte que se trata de la cuestión auténticamente central. Si, superando la fase de la autoconcepción interna de la CA, se consigue llegar hasta lo que es la calidad propia de la confesión eclesial, entonces también aparecerá bajo una luz distinta la centralización en la experiencia: la *consolatio* como la correspondencia directa del «Evangelio» y como medida última de éste quedaría incluida en la capacidad normativa de la fe común de la Iglesia. No se suprimiría la importancia de la experiencia, pero se relativizaría su peso y quedaría vinculada a la doctrina objetiva de la Iglesia. Es evidente que en este caso se habría ido más allá del texto de la CA. Pero, por otra parte, también equivaldría a admitir que, a partir de la CA y por encima de su propia autovaloración, ha surgido la Iglesia y se ha desarrollado de hecho una doctrina eclesial. Semejante conclusión estaría, además, completamente acorde con el camino interior de la teología de Melanchthon, una teología en la que, bajo el nuevo signo de la reforma, reaparecen elementos esenciales —antes rechazados— de la estructura católica que han hecho posible incluso una eclesialidad consistente y permanente, que luego pudo asumir históricamente y llevar adelante los impulsos espirituales de Lutero[24].

4. *El concepto de «reconocimiento»*

Con lo antedicho puede ya quedar en claro, en un resumen final, qué puede y qué no puede significar el «reconocimiento de la CA». Bajo esta expresión no puede entenderse, sin duda, que a través del

23. XXVIII, 55: «ordinatio propter caritatem et tranquillitatem».

24. Así lo demuestra detalladamente, a partir de los mismos textos, S. Wiedenhofer, op. cit. en nota 5, págs. 384-404; es singularmente instructiva la contraposición de los esquemas de teología sistemática que se empujan y reemplazan unos a otros, págs. 397s.

análisis histórico del texto llegaría a comprobarse que hay en él una reproducción fiable, es decir, correcta o, al menos, no empañada por errores dogmáticos, de la doctrina católica. Semejante interpretación no haría justicia al contenido objetivo de la CA, pues aunque es verdad que en cierto sentido intentaba esta corrección, fue tan sólo a base de desplazarse hacia los niveles del concepto de (ab)uso, con lo que —con la mejor voluntad— ocultaba la disensión respecto de la realidad misma, una disensión que los artículos de Esmalkalda ponen de relieve repetidas veces. Una operación de este tipo debe ser tachada de falsa erudición histórica, carente de todo valor, tanto histórico como ecuménico, por dos razones:

a) La CA quedaría aislada del *corpus* de escritos confesionales y totalmente separada de la obra de Lutero. Se vería así recluida en una especie de espacio propio ficticio, al que no responde ninguna realidad.

b) Una CA así entendida no sólo carecería de lugar, sino también de correspondencia con la actual realidad eclesial. Se habrían librado simulacros de combate a propósito del año 1530, porque es claro y patente que hoy día no se da (ni puede darse) una obligatoriedad aislada o aislable de la CA. Un diagnóstico de este tenor no afectaría a ninguna concreta realidad eclesial actual y revelaría ser simple ficción académica.

Si, pues, el «reconocimiento de la CA» como simple constatación histórica no tiene ninguna posibilidad, entonces, bajo esta expresión —y tal como ya se ha expuesto en el punto 2— sólo puede entenderse un proceso espiritual (claro está que históricamente fundamentado y asumido con responsabilidad), que pide nuevas decisiones por ambas partes, esto es, que debería insertarse no en el ámbito de las declaraciones, sino en el de las decisiones. Pero como las anteriores reflexiones han puesto en claro, esta decisión presupone un proceso de maduración que ni es fácil ni puede darse a corto plazo. En cualquier caso, este proceso hacia la decisión cuenta con espacio suficiente en cuanto que la herencia reformista permite progresos en varios sentidos, pero de modo especial en dos direcciones opuestas: la dirección eclesial o la dirección centralizada en la experiencia religiosa, cuya absolutización, por lo demás, haría saltar en pedazos todo tipo de institución. A esto responde, por el lado contrario, el hecho de que también la eclesialidad, entendida en sentido católico, admite diversas configuraciones espirituales y teológicas.

Hay que decir, pues, en conclusión: Quien bajo el lema de «reconocimiento de la CA» haya esperado un rápido avance ecuménico, parte de un error capital. Aquí se trata tan sólo de un proceso, muy ambicioso, que se apoya en el hecho de que este texto ha despejado un camino que permite darle una nueva significación y que podría, al final, convertirse en punto de partida de un nuevo camino. Pero como el concepto «reconocimiento» suscita casi necesariamente falsas ideas, en mi opinión sería mejor renunciar a él. Como, además, no es posible contemplar a la CA aisladamente, habría que hablar, por ejemplo, de un diálogo sobre la estructura teológica y eclesial de los escritos confesionales evangélico-luteranos y sobre su posible compatibilidad con la doctrina de la Iglesia[25].

---

25. Esto no debe entenderse, por supuesto, en el sentido de que deba darse largas al tema del ecumenismo. Sólo una consideración superficial puede llevar a pensar que existe contradicción entre la urgencia de una tarea y la paciencia con que se la acomete. En realidad, la única actitud adecuada frente a cosas realmente apremiantes es la paciencia; tan sólo con talante paciente puede aceptárselas como urgentes, mientras que la impaciencia significa falta de disposición o de preparación. La paciencia es fuerte, y débil la impaciencia. Cuadra aquí una ulterior observación: no les compete ni a la Iglesia ni a los cristianos fijar plazos para la unidad. Sólo pueden fijarse plazos respecto de cosas de las que podemos disponer. Renunciar a señalar fechas significa reconocer que el ecumenismo es cosa de Dios y concederle, por consiguiente, una prioridad del máximo rango también para nuestro propio quehacer.

En el caso que nos ocupa se hace bien patente la importancia de estas distinciones. Una actitud encaminada a una precipitada actuación debe llevar necesariamente a que, una vez concluido el año jubilar 1980, con sus declaraciones y manifestaciones, la cuestión de la Confesión de Augsburgo y de sus posibilidades para la unidad se reduzca, una vez más, *ad acta*. Sólo una postura cuya urgencia no se despacha a base de señalar plazos pasajeros puede dedicarse al tema con la debida insistencia. Por esta razón, me parece justificado reimprimir aquí esta contribución tal como fue formulada en vísperas del jubileo de la Augustana, dando de este modo testimonio de la perenne importancia del tema en ella abordado. Mientras tanto, la Comisión ecuménica formada con ocasión de la visita del papa a Alemania ha desarrollado buena parte de su trabajo en la dirección aquí enunciada: al dedicarse al análisis de la significación que los repudios y anatemas del siglo XVI tienen para la Iglesia de hoy, la Comisión ha intentado llegar a aquella purificación y esclarecimiento de la correspondiente herencia que allanen el camino para las decisiones espirituales que ya se insinuaban —pero que se describían confusamente— en la palabra «reconocimiento».

2.1.4. ¿El ecumenismo en un callejón sin salida? Notas a la declaración «Mysterium Ecclesiae»

El 24 de junio de 1973 se firmó en Roma un documento cuyo título rezaba: «Declaración acerca de la doctrina católica sobre la Iglesia, que debe defenderse contra algunos errores actuales.» No se trata de una encíclica papal sino —en un nivel inferior— de una declaración de la Congregación de la fe, firmada por su prefecto, el cardenal Šeper, y su secretario, el arzobispo belga Hamer, aunque con aprobación expresa del sumo pontífice, fechada el 11 de mayo, por cuyo mandato se publicaba asimismo el documento.

Es de todos sabido que la Iglesia católica vive hoy una época de graves tensiones y de fermentación internas. También debería ser claro y evidente que, en esta situación, los órganos directivos eclesiales no pueden sencillamente callarse, sino que deben hacer cuanto esté en su mano para ayudar a superar la crisis. Del pueblo de la Iglesia surge, con creciente apremio, la voz que pide claras líneas divisorias. Con todo, hasta ahora el papa y los obispos no han podido decidirse: el resentimiento que en el último medio siglo había surgido como consecuencia de múltiples decisiones erróneas y también, precisamente, de una aplicación demasiado rígida de la disciplina eclesiástica, se había incrustado a modo de tumefacción purulenta en la conciencia eclesial y repercutía con profundos efectos paralizadores en su interior. Se sentía alergia a las condenas, porque del empleo de este remedio más era de esperar una difusión del mal que su curación. Ésta es la razón de que, a pesar de las tensiones dramáticas, que llegaban hasta la negación de un Dios personal que escucha y que contesta, y que afectaban, por tanto, a la médula de lo cristiano, la línea de acción determinante fuera, también después del Concilio, la máxima de Juan XXIII: utilizar más los recursos de la compasión que los de la condenación.

Dictadas por esta actitud surgieron en Alemania, después del Concilio, dos grandes cartas doctrinales de la Conferencia episcopal alemana, una de ellas sobre el ministerio sacerdotal y la otra, de contenido más general, dirigida a todas aquellas personas a quienes la Iglesia ha confiado la proclamación de la fe. En esta misma línea se inscribe básicamente la declaración romana: quiere salir al encuentro de la crisis a través de una exposición positiva de los puntos de la

doctrina eclesiástica especialmente controvertidos y establecer la identidad de lo católico no mediante la descalificación de los defensores de opiniones desviadas sino mediante una delimitación oficial de la doctrina católica, con la evidente esperanza de que esta fijación de fronteras tendría, por sí misma, eficacia bastante y forzaría a tomar una decisión en un sentido o en otro. Que esta esperanza se cumpla es cosa que aún está por ver. En cualquier caso, de esto dependerá que en el futuro sea posible —o no— seguir recurriendo a esta aplicación de la disciplina doctrinal.

Lo dicho debería ya bastar para advertir claramente que el texto es una medida intracatólica, referido a una crisis interna de la Iglesia católica. Por lo demás, también sería falso considerarlo en su conjunto como una especie de «Lex Küng», cuyo único destinatario sería el teólogo de Tubinga. Esta interpretación no sería correcta, aun admitiendo que hayan sido los muy leídos libros de Küng y su repercusión sobre la opinión pública el detonante inmediato del texto romano.

En la última frase del documento, en la que se mencionan sus destinatarios y los objetivos, se percibe con absoluta claridad su carácter interno y su verdadera intención. La Declaración va dirigida a los obispos y a todos aquellos a quienes se les ha encomendado la defensa de la verdad; se dirige también a los creyentes, y en particular a los sacerdotes y los teólogos, «para que todos permanezcan unidos y concordes en la fe y en sincera lealtad con la Iglesia». La meta es el restablecimiento de la concordia y de la sinceridad interna en la Iglesia como base de la confianza, sin la que ninguna concordia es posible. Puede hablarse de un objetivo ecuménico, a lo sumo, en un sentido indirecto, en cuanto que el desgarramiento de una Iglesia es nocivo también para el diálogo ecuménico y en cuanto que el ecumenismo no tiene seguramente nada que esperar de un progresivo desmoronamiento del catolicismo.

Pero, inesperadamente, el texto provocó una polémica ecuménica. Fueron muchos los que vieron en él un ataque contra algunos de los puntos de acuerdo ya conseguidos en el ámbito del ecumenismo, un retroceso respecto de resultados de los diálogos bilaterales tal como habían sido consignados en varias declaraciones conjuntas.

Es preciso, pues, preguntarse: ¿Qué dice exactamente el documento? Analiza, en seis puntos, tres temas capitales: el de la unicidad de la Iglesia; el conjunto de problemas relativos a la «infalibilidad» y

la cuestión del sacerdocio en la Iglesia. Ya el primero de estos temas suscitó una notable acritud entre los ambientes ecumenistas, a pesar de que el texto se atenía, a ciencia y conciencia, en este punto tan particularmente espinoso para el ecumenismo, a citas del concilio Vaticano II y se abstenía, hasta extremos poco menos que angustiosos, de hacer sus propias formulaciones o de aludir a anteriores manifestaciones eclesiásticas, con el deseo de evitar hasta la más lejana impresión de un retroceso a épocas preconciliares o de un nuevo endurecimiento postconciliar.

Así, pues, el documento comienza por exponer, mediante un acertado entramado de citas, los elementos básicos de la concepción conciliar acerca de la unicidad de la Iglesia y la multiplicidad de las comunidades cristianas. Los pasajes centrales sobre la constante necesidad de renovación de la Iglesia y sobre la presencia de la verdad y la santidad cristianas en las comunidades no católicas se unen con aquella otra constatación fundamental del Concilio que afirma que la magnitud espiritual de la Iglesia y la magnitud visible son inseparables. La Iglesia visible es también la Iglesia espiritual, la Iglesia de Jesucristo. Y todavía con mayor fuerza: esta Iglesia una y única, que es al mismo tiempo espiritual y visible, es tan concreta que puede llamársela por su propio nombre: «Esta Iglesia... permanece en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él.» El texto latino presenta muy finos matices, gracias a los cuales se ha acertado a marcar diferencias frente a la ecuación absoluta de los primeros esquemas conciliares, que ponían un signo de igualdad total entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia católica romana: Aquí no se quita ni una tilde de la concreción del concepto de Iglesia; la Iglesia permanece allí donde están los sucesores del apóstol Pedro y de los restantes apóstoles, que encarnan visiblemente la línea de continuidad con el origen. Pero esta concreción plena no dice que todo lo demás deba considerarse como no Iglesia[1]. El signo de igualdad no es una magnitud matemática, porque al Espíritu Santo no se le puede encerrar en un símbolo matemático, ni

1. Respecto del texto de *Lumen gentium* 8, cf. especialmente el comentario del autor principal de la Constitución sobre la Iglesia, G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, vol. 1, Desclée 1967, págs. 114-119; vers. cast.: *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968; también A. Grillmeier, en: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (LThK, volumen de suplementos I), col. 170-176.

siquiera allí donde se vincula y se acredita de forma concreta. La matemática es una abstracción ya en el mundo físico, pero mucho más aún allí donde están en juego Dios y el hombre. Las abstracciones son claras, pero sobre ellas nadie puede construir su vida. La acción del Espíritu Santo no es clara, pero sí es fiable: trae el signo de igualdad, aunque sin reducirlo a lo matemático.

No es empresa fácil aguantar la tensión contenida que este texto conciliar trae de nuevo a la memoria. La conciencia general se había habituado con tal rapidez a las cosas consideradas en su conjunto que ya no se concedía validez a la igualdad entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia católica, aunque no faltaban algunas reclamaciones aisladas de Roma, cuya desaparición, en cualquier caso, se creía poder esperar por la simple evolución de los acontecimientos.

Aquella actitud desembocó en una mentalidad que contemplaba cada vez más a las Iglesias concretas sin excepción como institucionalizaciones exteriores, en cuya inevitable diversidad se reflejaba —como en un espejo roto en un mayor o menor número de fragmentos— la unidad de la Iglesia. La declaración de la Congregación de la fe describía esta actitud con las siguientes palabras: «Por eso no les está permitido a los fieles imaginarse a la Iglesia de Cristo como si no fuera sino la suma —ciertamente dividida, pero de alguna manera una— de Iglesias y comunidad eclesiales, de tal suerte que se la pueda concebir como una meta que todas las Iglesias y comunidades deben buscar.»

Estas frases provocaron la ira del obispo Harms, que tras esta declaración de la Congregación de la fe, afirmó que habría que preguntarse si «la Iglesia de Roma» no había emprendido el camino de convertirse en una gran secta. Refiriéndose directamente a las frases transcritas, confesaba «que no queda más remedio que constatar con tristeza que las Iglesias de la reforma no han conseguido exponer con claridad su concepción de la Iglesia de Cristo»[2].

Semejante interpretación indica que no se ha leído el texto de la declaración. Las frases criticadas no pretenden, en efecto, describir la concepción de la Iglesia de los reformistas. Se dirigen contra una tendencia intracatólica —cuya existencia nadie puede negar seria-

2. Hans Heinrich Harms, *Dreht Rom das Rad zurück?*, dado a la luz primero en «Publik-Forum» de 16 de octubre de 1973, citado aquí según la reimpresión de «Una Sancta» 28 (1973) 189-191; las citas en págs. 189 y 190.

mente— que leía una literatura moderna más o menos elevada sobre la Iglesia. Me atrevería a decir, por lo demás, que también en el espacio evangélico existe una tendencia similar, sin que por ello constituya el elemento característico de la concepción reformista de la Iglesia, una concepción que, por otra parte, dista mucho de ser la única.

Por lo que hace a gran secta, la expresión fue utilizada también tras el fin de «Publik», lo que sólo demuestra la gran inflación de palabras que hoy padecemos. Hubo incluso, por aquel tiempo, teólogos que daban la impresión de dividir la historia de la salvación en antes y después del final de «Publik». Y si alguien estima que esta afirmación es exagerada, bastará con leer la encuesta realizada en 1972 por la revista «Wort und Wahrheit» sobre la situación de la Iglesia católica romana, para encontrar abundantes testimonios que la avalan. Esta misma afirmación hicieron algunos teólogos, relativamente moderados, a propósito de los textos preparatorios para el sínodo de obispos del año 1971. En este punto, a un observador algo más neutral tenía forzosamente que llamarle la atención el hecho de que se leyera con amable tolerancia un texto de la Comisión teológica internacional, sin que, al parecer, nadie advirtiera que este texto había sido confeccionado por los mismos autores del tal duramente denostado esquema romano, cuyo defecto principal consistía, a juzgar por lo expuesto, en que procedía de Roma. Parece, pues, claro, que el asunto de «camino de convertirse en gran secta» forma parte de un amplio *stock* de frases ya acuñadas, de las que se echa mano cada vez que aparecen decisiones eclesiásticas enojosas, sobre todo de procedencia romana.

Pero fuera lo que fuere de esta dialéctica de palabras, librada desde objetivos políticos y no desde contenidos objetivos, en el caso concreto que ahora comentamos no deja de resultar algo curioso, porque aquí el reproche va dirigido a unas sentencias que, al final del Vaticano II, habían sido consideradas como la auténtica apertura eclesial del Concilio. Con aquellas fórmulas —ahora tan ásperamente combatidas— se había conseguido, sin renunciar para nada a la identidad católica, expresar también, dentro de la lógica de lo católico, el carácter eclesial de las comunidades no católicas. ¿Es que, pasados apenas ocho años, lo que había sido entonces eclosión ecuménica podía convertirse ahora en camino hacia la secta? A mi entender, de esta contradicción se deducen dos cosas:

a) Se advierte claramente que ha caído en el más completo olvido el contenido objetivo del concilio Vaticano II y que se ha registrado asimismo un gran deslizamiento en el estado de conciencia de la cristiandad.

b) Se perfila aquí con nitidez el peligro de construir un ecumenismo carente de seriedad, porque un ecumenismo superficial, que olvida los fundamentos, sólo puede llegar a acuerdos sobre bagatelas. En este sentido, podría resultar saludable la conmoción suscitada por la declaración romana: si el texto ha hecho surgir hasta un nivel consciente los puntos quebradizos de unos cimientos que no son tales, ha realizado un buen servicio.

Consideramos ahora los otros dos conjuntos de problemas abordados por el documento. La mayor parte del texto está dedicada al primero de ellos, referente a la infalibilidad. Resulta casi imposible reproducir adecuadamente su contenido con unas pocas pinceladas. Intentaré exponer sus líneas esenciales. Al principio se habla de la infalibilidad de la Iglesia como un todo. También aquí, el tono lo da, una vez más, el concilio Vaticano II, que en su constitución sobre la divina revelación ha sabido encontrar fórmulas muy bellas para expresar la conexión entre la Iglesia y la palabra: la palabra vive y crece en la Iglesia en la conjunción de anuncio, de aceptación en la oración, de percepción íntima de las cosas espirituales, de diario vivir y sufrir la palabra. Lo que esta palabra dice, lo que es en realidad, se conoce porque en ella se hallan contenidas las situaciones siempre nuevas de la vida y de la historia humanas, porque los hombres ponen a su disposición la sustancia misma de sus vidas, porque orando, luchando, amando y sufriendo la rumian en cierto modo y la redescubren una y otra vez[3].

Sin este proceso de vida y palabra, la predicación sería vacío parloteo. La predicación está para que la levadura penetre y muestre su eficacia. Pero, a la inversa, la palabra de Dios precede siempre al hombre y está frente a él. Por muchas veces y por muy profundamente que se hunda en el hombre, nunca el hombre la hace suya: permanece en él y sobre él. Este «en frente» es lo que expresa la predicación y aquí es donde el texto menciona la peculiar tarea del ministerio de los pastores: a ellos compete esta presentación de la palabra, ser su tes-

---

3. Respecto del artículo 8 de la Constitución sobre la revelación, que aquí se da por conocida, cf. mi comentario en LThK, suplemento II, col. 518-523.

timonio autorizado y auténtico, que es cosa distinta del conocimiento de los especialistas.

Aborda ahora el texto un punto crítico: en la época de la fe en la ciencia, el especialista ha ocupado el puesto del sacerdote. No obstante, en los ámbitos de la política y de la economía se sabe bien, desde hace mucho tiempo, que sólo con especialistas no puede construirse el mundo: la decisión de quien asume y a quien se le exigen responsabilidades no puede destilarse de los conocimientos de los peritos: sigue siendo necesaria como decisión asumida con plena responsabilidad. Lo mismo debe decirse aquí, desde la teología, respecto de la Iglesia. Quien recuerde con qué acritud ironizaba el joven Barth, en los años veinte, a propósito del intento de construir sobre la certeza de los especialistas la certeza de la fe, considerará adecuada al menos una cierta disminución de rango del especialista en la Iglesia.

Se aborda acto seguido una segunda cuestión candente: aunque el magisterio oficial se alimenta de los frutos que producen la meditación, la experiencia y la investigación de los fieles al servicio de la palabra, su tarea no se reduce a la de mero intérprete de los puntos de acuerdo conseguidos, sino que puede actuar también, cuando no se ha logrado el acuerdo, para que se produzca. Mario von Galli, que en términos generales ha hecho una recensión positiva del documento, consideraba este pasaje como una desafortunada justificación posterior de la encíclica sobre el control de natalidad y opinaba que las razones aducidas no bastaban para demostrar la tesis defendida[4]. Me veo en el penoso deber de contradecirle en este punto. Aduzco como prueba un texto especialmente discutido del Vaticano I que constituye, tal vez, el principal escándalo de este concilio a los ojos de la cristiandad ortodoxa. El Vaticano I había dicho que el papa puede tomar decisiones definitivas no sólo basándose en el consentimiento de la Iglesia, sino también por su personal determinación *(ex sese)*.

Aunque en el concilio Vaticano II se hicieron algunos intentos por interpretar esta fórmula, tan cruda y tan expuesta a erróneas intelecciones, de tal modo que se pudiera ver mejor su auténtico contenido, los partidarios de este proyecto no pudieron alzarse con la victoria en la polémica entonces promovida. A mi parecer, se está

4. M. von Galli, *Eine Verurteilung oder Ansatz zum Gespräch?*, publicado por vez primera en «Orientierung» n.° 13-14 (15.31.7.) 1973; citado aquí según la reimpresión de «Una Sancta» 28 (1973) 185-189; la cita en pág. 186.

intentando ahora lo que entonces se quedó en simple deseo. Aquí ya no se dice que el magisterio puede decidir *ex sese*. Se dice, con mucha mayor exactitud, que el trabajo del magisterio oficial se lleva a cabo siempre sobre el telón de fondo de la fe y de la oración de la Iglesia universal, pero que, no obstante, no debe reducirse a ser altavoz de unos medios de opinión previamente existentes, sino que en ocasiones, y siempre en conexión con «la palabra escrita y transmitida de Dios», puede tomar la iniciativa de presentar esta palabra, frente al caos o la confusión de una Iglesia sin asenso, de modo que pueda promover el asentimiento de todos.

De acuerdo con esto, se acentúa la posibilidad encomendada al magisterio oficial de delimitar, bajo determinadas circunstancias, auténticamente y, por tanto, con poder vinculante, la fe frente a las falsas creencias: pero, una vez más, ateniéndose estrictamente a las formulaciones de los dos concilios vaticanos. Aquí el acento principal recae sobre la certeza objetiva de la fe: una Iglesia que no pueda salir fiadora del contenido de su doctrina, no tendría ningún derecho a enseñar.

Viene a continuación el quinto capítulo del documento, que ha sido el más favorablemente acogido por la crítica porque aborda de hecho, con mucha mayor amplitud y decisión que el concilio Vaticano II, la problemática de la lingüística y la historicidad de la fe, es decir, de la distancia que siempre existe entre las palabras históricas del hombre y la verdad misma. Dentro de los límites de este trabajo no es posible, por desgracia, acometer el estudio de esta cuestión, porque lo que aquí se debate no son los aspectos positivos del texto, sino aquellos otros que algunos ecumenistas han considerado problemáticos. Puede, con todo, decirse que aquí, por primera vez, se ha bosquejado, a nivel de la Iglesia oficial, una especie de teoría de la historia de los dogmas que se apoya sin duda en la convicción central de que, a través de los cambios de la historia, es posible y real la identidad de la fe, y en concreto su identidad de contenido[5].

Ha levantado mucha polvareda la última sección, que lleva el título de «la Iglesia unida al sacerdocio de Cristo». Esto puede deberse, una vez más, a que se ha medido el texto con una vara falsa: quien

5. Sobre este punto, cf. también la Comisión teológica internacional, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, págs. 16-67, especialmente págs. 61-67.

busque aquí una doctrina global sobre el sacerdocio se sentirá desilusionado. Pero es evidente que no se perseguía este propósito; en definitiva, hacía apenas dos años que el sínodo de obispos de Roma había publicado un documento de este tipo[6]. Se contaba, además, con el documento doctrinal de los obispos alemanes[7] y con el libro de la Comisión teológica internacional sobre estos temas[8]. Era evidente que la declaración romana tan sólo pretendía defender, sin desarrollar una sistemática, dos afirmaciones especialmente amenazadas que son de todo punto indispensables para la concepción católica del ministerio espiritual. Debe evitarse todo fatal aislamiento, ya por la simple razón de que el documento comienza por acentuar el carácter sacerdotal de toda la Iglesia y sólo sobre este telón de fondo expone después lo peculiar del servicio ministerial. Quien lea el texto sin gafas antirromanas —cosa que, por desgracia, se ha convertido ya en Alemania en parte constitutiva de lo que se considera de buen tono—, puede descubrirse en él fórmulas muy bellas, de gran valor ecuménico, sobre sacramento y palabra en el ministerio sacerdotal, sobre el carácter trinitario de la eucaristía y sobre la eucaristía como realización de la comunidad eclesial.

Causaron escándalo las tres afirmaciones centrales: el sacerdocio está vinculado a la sucesión apostólica, tal como aparece en la secuencia de los obispos unidos con los sacerdotes. La presidencia de la eucaristía y, por tanto, la misión de pronunciar las sagradas palabras del sacramento está indisoluble y exclusivamente vinculada al ministerio sacerdotal. El don sacramental de este ministerio permanece por toda la vida.

Se toca aquí un punto neurálgico, tal vez *el* punto neurálgico del actual diálogo ecuménico que, hace poco, ha intentado extirpar, mediante una osada intervención quirúrgica, el memorándum ecumenista de los seis institutos universitarios alemanes. Esta operación resulta más curiosa cuanto más se la analiza. ¿Cómo puede decirse, en efecto, que ya no hay nada que separe a las Iglesias, cuando ni siquiera se ha tomado la molestia de mencionar, al menos en algún punto, la

6. Sínodo episcopal de 1971, *Das Priesteramt*, introducción del cardenal Höffner, comentario de H.U. von Balthasar, Einsiedeln 1972.

7. *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Tréveris 1969.

8. Comisión teológica internacional, *Priesterdienst*, Einsiedeln 1972.

doctrina de la Iglesia?[9] Esta doctrina está expuesta en la declaración romana y nadie que haya leído las pruebas o, respectivamente, nadie que tenga conocimiento de la doctrina de la Iglesia, podrá negar que esto es lo que enseña la Iglesia católica, en total armonía, al menos en los dos primeros puntos, no sólo con la Iglesia ortodoxa, sino también con las Iglesias no calcedónicas, cuya escisión se remonta al siglo v. Aquí no se afirma nada nuevo. ¿Por qué, pues, el escándalo? Si se interpreta el texto rigurosamente, podría sacarse la conclusión de que en él se les niega a las Iglesias evangélicas el sacerdocio y, por tanto, la eucaristía. Ahora bien, la cuestión del sacerdocio es muy debatida por ambas partes, en cuanto que la cristiandad evangélica se inclina a temer que en la concepción que los católicos tienen de ella haya un retroceso respecto del Evangelio. Si la Iglesia católica considera que las Iglesias evangélicas pecan por defecto, éstas, a su vez, entienden que los católicos pecamos por exceso. Hay aquí un punto de desacuerdo respecto del cual no debe decirse que no tenga solución. De hecho, en puntos concretos aparecen, una y otra vez, signos de esperanza. Pero, en conjunto, existe una disonancia, que ciertamente no ha sido creada por el documento que comentamos.

Respecto de la eucaristía, es de todo punto seguro que cada una de las partes tiene muchas preguntas que hacer a la otra, debido, y no en último término, a la cuestión de fondo del enfrentamiento en el problema del ministerio. También aquí se repiten las acusaciones de pecar por exceso o por defecto. De todas formas, la afirmación de que los cristianos evangélicos que creen en la presencia del Señor participan también de esta presencia no es en absoluto negada por la doctrina católica que la declaración trae a la memoria. En mi opinión, el texto debería haberlo dicho expresamente. Es palpable que aquí los autores del documento no tuvieron suficientemente en cuenta que hoy ya no es posible hablar tan sólo hacia adentro, sin que se escuche desde fuera. Y las erróneas interpretaciones del exterior pueden destruir fácilmente el efecto que se buscaba en el interior.

¿Qué significa todo esto para la situación del ecumenismo? Aunque estoy en contra de casi todos los análisis de contenido que respecto de la declaración romana ha hecho el obispo Harms, creo que

---

9. *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute*, Munich-Maguncia 1973. Sobre este punto también K. Lehmann, en «Internat. Kath. Zeitschrift» 2 (1973) 284-288.

ha encontrado las palabras exactas para describir la tarea fundamental. Si el diálogo ha de ser auténtico —escribe— «es preciso plantear las preguntas con mayor rigor y obstinación. Entonces ningún interlocutor podrá lanzar reproches a la ligera sobre el otro. En todos los problemas, la cuestión debatida es la verdad, que no admite componendas»[10]. Sólo la verdad proporciona terreno firme sobre el que poder asentarse. Si esto es así, entonces la palabra abierta y franca de la Congregación de la fe ha prestado un servicio al ecumenismo. Ha dicho claramente que su propósito no ha sido la investigación teológica, la elaboración de nuevos conocimientos o de nuevas pruebas, sino que ha intentado tan sólo traer a la memoria el dogma católico, para derramar luz sobre una situación oscura.

De hecho, se limita a recordar algunos puntos. Éste es, también y precisamente el servicio —fundamentado en la Biblia— de los servidores de la palabra: avivar el recuerdo, para esto han sido llamados. En un primer momento, el recuerdo puede parecer molesto, la verdad un estorbo. Pero los progresos que se deben al olvido son engañosos y una unidad a la que la verdad le resulta molesta es, a la larga, insostenible.

Puede criticarse al texto romano en algunos detalles concretos. Pero, en su conjunto, ha rendido un servicio necesario: necesario como el modo a menudo desagradable pero en todo caso saludable con que el estridente despertador nos arranca de la trama de los sueños y nos llama a las tareas del nuevo día.

10. Harms, op. cit., pág. 189.

CAPÍTULO 2

LA CUESTIÓN NUCLEAR DE LA CONTROVERSIA CATÓLICO-REFORMISTA: TRADICIÓN Y SUCESIÓN APOSTÓLICA

2.2.1. EL SACRAMENTO DEL ORDEN COMO EXPRESIÓN SACRAMENTAL DEL PRINCIPIO DE TRADICIÓN

Nota preliminar

Este artículo fue escrito inicialmente para un simposio ecuménico entre teólogos ortodoxos y católicos. No estaba animado por el propósito de introducir nuevos puntos de vista en el debate en torno al sacerdocio, sino que pretendía tan sólo dar la información más exacta y más completa que fuera posible a los interlocutores ecuménicos —en este caso a teólogos greco-ortodoxos— sobre la doctrina de la Iglesia católica en este punto[1]. Ahora bien, tal como pudo verse en la sección anterior, esta cuestión ocupa un espacio central también en la controversia con las Iglesias reformadas y en la discusión intracatólica relacionada con ella. Tanto en uno como en otro caso se detecta, en efecto, la ausencia de una exacta información. Me ha parecido, pues, oportuno, situar este texto, escrito con intención informadora, al principio del capítulo destinado a exponer la problemática ecuménica de la doctrina sobre los principios de la teología.

Quien se plantee la pregunta de la doctrina eclesial sobre el sa-

1. Esta limitación de los objetivos del artículo justifica también la renuncia a discusiones de detalle con la bibliografía sobre este tema, verdaderamente inabarcable. Tiene una relación directa con nuestro propósito el fundamental y meticuloso trabajo de K. Becker, *Der priesterliche Dienst*, vol. 2: *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* («Quaest. disp.» 47, Friburgo 1970). Respecto de los problemas históricos del tema, bastará aquí con remitir a esta obra.

cramento del orden encontrará una documentación relativamente abundante. Tres concilios han hecho detalladas declaraciones sobre el tema: el Florentino, el Tridentino y el Vaticano[2]. Debe añadirse, además, la importante constitución de Pío XII (*Sacramentum ordinis*) del año 1947. Dado que los textos más recientes —la constitución de Pío XII y el Vaticano II— incorporan las anteriores declaraciones, parece adecuado comenzar por analizar estos documentos para fijar, a partir de ellos, la actual situación de la doctrina de la Iglesia católica. En un segundo estadio se recurrirá a los textos precedentes para completar la exposición.

1. *La revisión de la edad media en Pío XII*

La constitución de Pío XII (DS 3857/61) se ocupa de una cuestión al parecer más bien extrínseca del sacramento del orden: estudia los elementos esenciales de la administración sacramental y se pone, por tanto, al servicio directo de la necesidad de disposiciones seguras, de claridad y certeza tanto para el que administra como para el que recibe el sacramento. En este sentido, sus concepciones son acusadamente occidentales. Lleva adelante aquel proceso que intenta fijar con exactitud, y en todos los puntos, qué es lo más importante y qué lo secundario desde el punto de vista jurídico, para tratar de poner límites a las escrupulosidades que a menudo son fomentadas precisamente por este modo jurídico de entender las cosas.

Aun así, en este documento se da un importante paso: se afirma nítidamente que el genuino signo sacramental de la ordenación sacerdotal es la imposición de manos, ningún otro. Con este texto, la Iglesia católica se distancia de su vinculación a formas jurídicas germanas, cuya máxima expresión se encuentra en el decreto para los armenios del concilio de Florencia en 1439: se declaraba aquí que el acto central de la administración del sacramento era la entrega del cáliz con vino y de la patena con pan.

Pío XII reconoce que había aquí un encubrimiento de lo originario y, en consecuencia, procede a eliminarlo. Esta decisión suponía una vuelta consciente a la tradición de la antigua Iglesia y, por tanto,

2. No entro aquí en el análisis del Lateranense IV (DS 794 y 802), porque toca el problema más bien *in obliquo*, en el marco de la doctrina sobre la eucaristía, y no *in recto*, en el contexto del orden. Sobre este punto, Becker, op. cit., págs. 11-43.

también a la Iglesia de oriente. El propio texto lo expresa, cuando acentúa que la Iglesia romana nunca ha pretendido imponer a la Iglesia universal esta forma peculiar de occidente, sino que ha deseado expresamente que (en conexión con el concilio de Florencia) en la misma ciudad de Roma los griegos administraran el sacramento del orden según sus propios ritos. Con esto, se afirma que la forma que durante siglos fue obligatoria en la Iglesia de Roma no es otra cosa sino un modo particular occidental de la Iglesia universal que, además, se deja de lado, expresamente, como secundario.

Esto tiene, a mi entender, una gran importancia, tanto para la eclesiología en general como para el sacramento del orden en particular. Es importante para la eclesiología porque aquí se ha llevado a cabo, y de forma expresa, una corrección del contenido de la tradición occidental, para adecuarla a la Iglesia universal, se reconoce la problemática creada por el peculiar desarrollo medieval y se acepta el carácter normativo de la antigua Iglesia. Este proceso es importante también para el sacramento del orden porque el gesto de la imposición de manos conduce a otro contexto de tradiciones distinto del de la entrega de los instrumentos y, con ello, ofrece una interpretación más universal que la que surge del esquema germánico. A esta conclusión se llega apenas se comparan las palabras que, en 1439 y 1947 fijaban los elementos esenciales. El texto de 1439 establece que la fórmula sacramental esencial es la siguiente: «Recibe la potestad de ofrecer el sacrificio en la Iglesia, por los vivos y por los difuntos, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (DS 1326). El texto de 1947 declara, en cambio, siguiendo la tradición paleocristiana, que la auténtica forma sacramental es el prefacio, es decir, la oración de con sagración, formulada a imitación del prefacio de la misa, que, al mismo tiempo, contiene rasgos propios de una epiclesis. A continuación, Pío XII destaca como palabras centrales de la consagración episcopal las de DS 3860. Tres cosas hay aquí dignas de nota:

a) Mientras que el texto medieval presenta una fórmula sacramental llamada indicativa, es decir, que realiza la consagración mediante la forma indicativa de transmisión de poder («recibe la potestad...»), según el texto de 1947 la consagración ocurre en forma deprecatoria, que es la característica peculiar de la súplica, de la oración. Se hace así perceptible, también en su expresión interna, que el auténtico dispensador de potestad es el Espíritu Santo, a quien invoca la oración sacramental, y no el consagrante humano.

b) El rito medieval se configuró sobre el modelo del proceso de investidura de un cargo secular. De ahí que su concepto básico sea el de *potestas*. El detentador de una potestad transfiere, a su vez, una potestad a otro. El rito que Pío XII tiene ante los ojos significa un retorno a la forma paleoeclesial, que está pneumatológicamente determinada por el gesto (pues la imposición de manos significa transmisión del Espíritu, petición del Espíritu) y por la palabra: el prefacio es petición del Espíritu Santo. Según esto, ahora el concepto determinante es el *ministerium* o respectivamente el *munus:* ministerio y don. De acuerdo con ello, en las palabras de la ordenación sacerdotal se habla también de la misión del ejemplo y de la severidad de las costumbres.

c) Puede comprobarse, finalmente, que en el texto de Pío XII aparece de nuevo y con más fuerza en el primer plano la consagración episcopal como plenitud del sacramento del orden, mientras que el concilio de Florencia mencionaba al obispo tan sólo como dispensador ordinario de la ordenación sacerdotal. En este punto, el paso decisivo sólo se dio en el concilio Vaticano II.

Resumamos: Mientras que la edad media había configurado la ordenación según el esquema de la entrega de una potestad *(potestas)*, Pío XII retorna a la forma pneumatológica de la antigua Iglesia, que en la imposición de manos y en la consagración es expresión de la oración —que confía en ser escuchada— de la Iglesia de Jesucristo. Y esta forma es —en contraposición al rito medieval, fuertemente marcado por el esquema secular— típicamente sacramental. Expresa, en efecto, la idea de que la Iglesia no otorga poderes al modo de las instituciones seculares, esto es, como en virtud de un derecho propio, sino que ella misma es criatura del Espíritu Santo, de cuyo don sigue viviendo: a este Espíritu debe suplicar, para que habilite a los hombres para su servicio, pues sólo él puede hacerlo. El sacerdocio es sacramento en cuanto servicio conferido por el Espíritu Santo a petición de la Iglesia. La yuxtaposición de imposición de manos y oración es expresión palpable de lo que la Iglesia intenta decir con la palabra «sacramento». Esta idea se acentúa y se esclarece aún más si se añade que ni siquiera este gesto de oración sacramental lo tiene la Iglesia de su propia cosecha: entra así en la forma apostólica, en la tradición que ha recibido de los apóstoles, y también esto es justamente lo que constituye el sacramento: que no se trata de algo de la propia invención, sino de algo recibido, que precisamente porque es

recibido es también lugar seguro del contacto con el poder del Espíritu Santo que procede del Señor.

2. *La contribución del Vaticano II*

El concilio Vaticano II desarrolló en una dirección teológica los planteamientos que en Pío XII figuran inicialmente en un segundo plano, desplazados por una concepción que parece más ritual. Las ideas centrales se hallan en el capítulo tercero de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, ampliadas más tarde en el decreto sobre el ministerio y vida de los sacerdotes[3]. Dos puntos de vista definen básicamente la línea de pensamiento del Concilio en esta cuestión:

a) La orientación al ministerio episcopal como forma básica del sacramento de la ordenación sacerdotal.

b) De aquí se desprende con lógica consecuencia la conexión con la idea de la sucesión apostólica y la orientación al concepto de tradición.

Examinemos, por orden, estos dos temas.

a) Presbiterado y episcopado

Mientras que la Iglesia antigua había considerado básicamente el sacramento de la ordenación desde la óptica del ministerio episcopal, en la edad media se produjo un deslizamiento hacia el presbiterado cuyas raíces deben buscarse en Jerónimo. Jerónimo defiende una especie de tendencia presbiterianista, que luego fue recogida y reelaborada en los *Statuta ecclesiae antiquae*, texto originario de las Galias, en el siglo V. Se dio la mano con esta tendencia, en la edad media, la distinción entre la potestad sobre el *corpus Christi verum* y el *corpus Christi mysticum*, a la que respondía asimismo la distinción entre *sacramentum* y *iurisdictio*. El poder de transformar el pan y el vino en el *corpus Christi verum* era considerado como un poder estrictamente sacramental, mientras que el poder de dirección sobre el *corpus mys-*

3. Sobre esto, especialmente, P.J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester»*, Francfort 1972, con amplia bibliografía.

ticum, la Iglesia, era tenido por mero poder jurídico, que básicamente era separable del sacramento. No obstante, el poder sobre el *corpus verum* se otorgaba plenamente en la consagración sacerdotal. Lo que, además de este poder, recibía el obispo era la potestad sobre el *corpus mysticum*, es decir, un poder jurídico, no sacramental.

En esta perspectiva, la consagración episcopal cae ya, estrictamente hablando, fuera del campo sacramental. De cara al exterior este hecho se manifiesta en que el concepto de *sacerdos*, que en la primitiva Iglesia se refería primordialmente al obispo, ahora pasa a ser una equivalencia de la voz presbítero[4]. Si en épocas anteriores el obispo aparecía como el sacerdote en sentido propio, ahora esta significación recae sobre el presbítero.

Son evidentes las graves consecuencias de esta concepción. Aquí el punto de vista determinante es la *potestas*, el poder. El sacerdocio dice referencia directa y exclusiva al poder de consagración; así fue definido de hecho, y así cristalizó, como hemos indicado, en el rito sacramental. La pastoral queda desligada del sacerdocio y reducida al poder jurídico sobre el cuerpo místico. Pero lo que de aquí se sigue es, sobre todo, una individualización del ministerio sacerdotal, cuyo carácter de *communio* desaparece ya del campo de visión.

Frente a esto, para el Vaticano II el punto de partida determinante, a partir del cual desarrolla su doctrina del sacramento del orden, es la sentencia: «Esta divina misión confiada a los apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (Mt 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir es en todo tiempo el principio de toda vida para la Iglesia»[5]. Los conceptos fundamentales son ahora: misión de los apóstoles, Evangelio, tradición y vida de la Iglesia.

El arranque se sitúa en la misión de los apóstoles, pero esta misión es la tradición del Evangelio. Apostolado y tradición evangélica son aspectos de una misma realidad, el aspecto personal y el aspecto objetivo, que forman un todo indivisible.

Analicemos primero el aspecto personal, que significa que los apóstoles tienen sucesores. Los obispos son aquellos que, en la línea

---

4. Cf. J. Guyot, *Das apostolische Amt*, Maguncia 1961; L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt* I, Münster 1961; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, págs. 216ss; vers. cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972.

5. *Lumen gentium* III, 20.

de sucesión, «apostolici seminis traduces habent», como se dice, citando un texto de Tertuliano[6]. Con esto vuelve a entrar en juego de inmediato la conexión con el concepto de tradición. Para el estudio del sacramento del orden, este arranque a partir de los apóstoles, que desemboca en una construcción episcopal del sacramento, tiene dos importantes consecuencias: la catolicidad y la apostolicidad figuran ahora como características fundamentales del ministerio sacerdotal. ¿Cómo así?

Ante todo: el sacramento del orden se realiza primariamente en el obispo. Pero se llega a obispo mediante la consagración de otros obispos, en los que ya está bien establecida la conexión existente entre la tradición y la sucesión apostólicas. No se es obispo a nivel aislado: ser obispo significa entrar en la comunidad de obispos, en la trama básica de la *successio*. La Iglesia antigua expresaba esta realidad a través del hecho de que para consagrar un nuevo obispo debía haber al menos tres obispos consagrantes y en la aceptación, por parte del nuevo consagrado, de las *litterae communionis* de sus hermanos en el episcopado. Es obispo sólo a través de la conexión apostólica y de la comunión católica. Así lo ha demostrado plenamente B. Botte, aduciendo una serie de textos de la antigua Iglesia. En la controversia en torno a Pablo de Samosata, por ejemplo, los obispos se habían dirigido al emperador Aureliano, quien decidió que los edificios eclesiásticos pertenecían a aquel que fuera reconocido por el obispo de Roma. Aunque profano en la materia, el emperador sabía que los obispos no existían como individuos aislados, sino que eran «católicos», que existía una Iglesia católica y que era esta cohesión la que amparaba sus cargos. Que el *Domnus* pueda imponerse intraeclesialmente depende de que reciba las cartas de comunión de las restantes sedes capitales: Alejandría, Constantinopla, Roma[7].

Así, pues, el sacramento del orden es expresión y al mismo tiempo garantía de hallarse, en comunidad con otros, dentro de la corriente de la tradición que se remonta hasta los orígenes. Encarna la unidad y el origen de la Iglesia. Esta catolicidad del ministerio episcopal que es, a su vez, el medio y la forma de su apostolicidad, se prolonga en el carácter comunitario del ministerio sacerdotal: ser sacerdote significa entrar en el presbiterio de un obispo. No se es sacerdote ais-

---

6. *De praesc. haer.* 52, 3 CChr I, pág. 213, 12s.
7. B. Botte, en Guyot, op. cit., págs. 82s.

ladamente, sino en este presbiterio. En este sentido, la ordenación sacerdotal es participación en la misión de los apóstoles mediante la inclusión en la comunidad de los testigos. Sería, sin duda, peligroso que en virtud de esta concepción quedara oscurecido el carácter pneumatológico, y por ende sacramental, de cada ordenación concreta y se disolviera en una especie de mística comunitaria. La comunidad no puede nada por sí sola. Sólo puede ser pneumática cuando cada uno de los que hay en ella es pneumático. Pero, a la inversa, para cada individuo la comunidad de la Iglesia universal, la comunidad con la forma visible de su vinculación a los orígenes, es el lugar del *Pneuma* y la garantía de la unidad con él.

b) La sucesión apostólica

La sucesión apostólica no es una potestad puramente formal, sino participación en la misión en favor del evangelio. Por eso aparecen íntimamente vinculados en la antigua Iglesia los conceptos de sucesión y de tradición. Y por eso está en lo cierto el Vaticano cuando los mantiene firmemente unidos. La estructura de *successio* es expresión de la vinculación a la tradición y de la mentalidad «tradicional» de la Iglesia católica. Aquí no existe, hasta donde alcanzan mis conocimientos, ninguna diferencia esencial entre las Iglesias de oriente y de occidente. El rito pneumatológico de la imposición de manos y la oración alude, a una con los signos visibles de la imposición de manos, a la secuencia ininterrumpida de la tradición eclesial como lugar del Espíritu. Expresa, tal como dice en su informe sobre el sacerdocio la Comisión teológica internacional, la conexión entre la cristología y la pneumatología y, con ello, la forma católica de la eclesiología: «La actuación permanente del Espíritu Santo y el acontecimiento único de la encarnación están íntimamente unidos: el Espíritu es el don supremo que Cristo glorificado concede a quienes estuvieron con él "desde el principio" (Jn 15,26-27) y a aquellos que ejercen un ministerio en su Iglesia (Ef 4,8-12). El envío del Espíritu acerca a los hombres de todos los tiempos la obra salvífica de Cristo, pero nunca la sustituye»[8]. La necesidad de la sucesión apostólica y la imposibilidad de renunciar a su forma sacramental se apoya, por con-

8. Comisión teológica internacional, Einsiedeln, sin fecha, pág. 93.

siguiente, en la «imposibilidad de imaginar una "Iglesia de Cristo" que no estuviera vinculada a su encarnación y a toda su actuación a lo largo de la historia»[9].

El movimiento anglicano que se impuso en el siglo XIX en algunos sectores del protestantismo no fue capaz de comprender en toda su amplitud este concepto católico del sacramento de la ordenación y el sentido —vinculado al mismo— de la imposición de manos. Más bien, contribuyó a oscurecer aún más su significado. Este movimiento se apoyaba sin duda en una especie de nostalgia sacramental, o, lo que es lo mismo, en el sentimiento de que el ministerio del Espíritu en la Iglesia no podía regularse al dictado de lo que exigieran las normas organizativas, sino que debía ser de tipo espiritual, es decir, sacramental. A esto se añadía el deseo de una relación con los orígenes, el sentimiento de insuficiencia que embargaba a las comunidades que, en cuanto tales, no se remontaban a la época primigenia y la necesidad de plasmar de forma visible la pertenencia a la Iglesia de todos los tiempos. Estos impulsos son, en sí, sumamente legítimos y han ayudado a suprimir ciertas barreras. Pero han contribuido también a que algunos titulares de ministerios consiguieran, por los medios que fuera, que les impusieran las manos obispos que podían demostrar estar unidos, mediante una común imposición de manos, con la Iglesia católica, lo que les permitía reclamar para sí una legitimidad formal de sucesión apostólica. Esto ha hecho que exista hoy una serie de titulares que poseen una sucesión apostólica, por decirlo de alguna manera, apócrifa. En efecto, donde se da o se recibe esta consagración «anglicana», «episcopal» o de la «Alta Iglesia» sin una consecuencia eclesial, se está desconociendo la esencia más profunda de la imposición de manos: aquí sólo se refleja ya (prescindiendo de los motivos positivos que dieron origen al movimiento) por un lado un romanticismo litúrgico y, por otro, un tutiorismo canonístico. Se desea una legitimidad formalmente garantizada y existe una cierta inclinación hacia un tipo litúrgico (y a menudo también dogmático) arcaizante, pero todo esto se lleva a cabo sin tener el valor de acometer una reforma del conjunto eclesial que vaya más allá del rito. Y cuando se procede así, se produce un angostamiento del sacramento, que queda reducido a mero formalismo litúrgico-jurídico. El rito seguro y la genealogía bien demostrada se presentan como garantía automática-

9. Ibidem, pág. 94.

mente eficaz de la sacramentalidad y de la apostolicidad. La inevitable consecuencia es que la otra parte acumule ironías sobre este formalismo y lo contraponga a la autenticidad y fidelidad de la palabra, que es independiente del rito.

De hecho, la imposición de manos con la oración de petición del Espíritu Santo no es un rito que pueda aislarse de la Iglesia, con el que se pueda, por así decirlo, excavar un canal propio hacia los apóstoles y hacia la Iglesia universal. Es, más bien, expresión de la continuidad de la Iglesia que configura, en la comunión de los obispos, el espacio de la tradición del único evangelio de Jesucristo. La teología católica pone aquí toda su insistencia en la identidad ininterrumpida de la tradición de los apóstoles, conservada y transmitida sin fisuras en la unidad de la Iglesia concreta, que se expresa en el gesto eclesial de la imposición de manos. No hay, pues, separación posible entre el aspecto material y el formal (sucesión en la palabra, sucesión en la imposición de manos), sino que su unidad interna es signo de la unidad de la Iglesia misma: la imposición de manos tiene lugar en la Iglesia y vive de la Iglesia. Sin la Iglesia, se reduce a nada: una imposición de manos que no sea al mismo tiempo entrada en el conjunto de la vida y de la tradición de la Iglesia, no es una imposición de manos eclesial. El sacramento es sacramento de la Iglesia y no un camino privado hacia los orígenes. Así, pues, la cuestión que aquí se plantea entre la Iglesia católica y las comunidades reformadas afecta no sólo al problema del sacramento y de la sacramentalidad sino, más profundamente, al problema de la Escritura y de la tradición. Esta cuestión reza más o menos: ¿Puede surgir lo auténtico de la palabra y lo auténtico de la Iglesia allí donde hay una ruptura en la continuidad concreta de la Iglesia que celebra la eucaristía con los obispos? ¿Puede descubrirse el evangelio en un aislado avanzar hacia la Escritura en el *sola scriptura*, o conserva su valor el *scriptura in communione traditionis*?

Resumiendo: El sacramento de la imposición de manos es al mismo tiempo, en cuanto sacramento eclesial, expresión de que la estructura de la Iglesia se fundamenta en la tradición. Vincula entre sí la apostolicidad y la catolicidad de acuerdo con la unidad de Cristo y del *Pneuma*, una unidad que se expresa íntimamente y se realiza en la comunidad eucarística.

3. *El concilio de Trento*

Todavía una breve observación sobre el concilio de Trento. La *Doctrina de sacramento ordinis* tridentina (15-VII-1563, DS 1763/78) es un texto polémico que, en realidad, debe ser leído en el contexto global de los decretos de reforma tridentina, para que pueda percibirse claramente la orientación general del Concilio. Si a aquella *doctrina* se le añaden estos decretos, se hace patente que los padres conciliares atacan algunos puntos débiles fundamentales del sistema medieval. Se acentúa la obligación de residencia del obispo, es decir, su vinculación a la *ecclesia localis* que preside. Esta insistencia en la obligación de residencia es tan sólo la expresión jurídica de que al obispo se le contempla como pastor de almas: responsable de los sacramentos y responsable de la predicación. A esta misma intención responden el deber de las visitas y los sínodos a plazos regulares. Según esto, puede afirmarse que en los decretos de reforma de Trento, la episcopalidad del sacramento del orden y la comunión del presbiterio con el obispo han pasado a ser el elemento central de esta nueva visión del orden, de donde se sigue espontáneamente la concepción pastoralista del ministerio sacerdotal[10].

La *doctrina* se centra exclusivamente en una cuestión nuclear de la disputa entre el catolicismo y la reforma: la conexión entre *sacerdotium* y *sacrificium*. No podemos analizar en este lugar la forma en que se planteó el problema, que fue suscitado por Lutero y marcó el camino al texto tridentino. Baste con decir que en la conexión de sacerdocio y sacrificio Lutero veía una negación de la gracia y un retroceso a la ley. Y como, por otra parte, consideraba que esta vinculación había sido la razón de que la Iglesia católica designara al *ordo* como sacramento, debía, por fuerza, rechazar esta sacramentalidad que, en su opinión, se fundamentaba en un error esencial, más aún, destructor.

Esta posición, cuya apasionada voluntad de pureza del cristianismo se inserta en el centro mismo del impulso reformista luterano, tuvo consecuencias de gran alcance, que afectan al entramado total de la Iglesia de la tradición. Al rechazar la sacramentalidad del mi-

---

10. Cf. Becker, op. cit., págs. 56-109. En este tomo, la sección siguiente, 2.2.2: *Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia.*

nisterio sacerdotal, Lutero se vio en la irremediable necesidad de concentrar estrictamente el ministerio del presbítero en la palabra: es predicador de la gracia, y fuera de esto no es nada. En la celebración de la eucaristía y en la confesión promete, también, de una manera especial, la gracia del perdón; pero estas funciones no rebasan la función de predicador.

Esta reducción a la palabra tiene como lógica consecuencia la pura funcionalidad del sacerdocio. Consiste exclusivamente en una determinada actividad: si no la ejerce, tampoco hay ministerio. La funcionalidad incluye, a su vez, la estricta igualdad de los cristianos: de suyo, todos pueden predicar. Las limitaciones sólo surgen por exigencias del buen orden y son sólo de esta especie. De la igualdad se sigue también la «secularidad»: a partir de aquí, y a ciencia y conciencia, no se habla de sacerdocio, sino de ministerio. La adjudicación de este ministerio es, de suyo, un acto secular. Esta concepción permitió que, en el curso de los acontecimientos posteriores, se produjera una creciente mezcla de disposiciones estatales y eclesiales: el señor de la región es también el jefe de la religión de la región, que ahora se convierte en Iglesia de los ciudadanos, en «Iglesia popular».

El Tridentino no desarrolló una controversia global sobre todos los aspectos del problema. A esto se debe la endeblez del texto conciliar, acentuada además por el hecho de que los decretos de reforma, con su amplio arco teológico, cayeron en la teología de la escuela en el más completo de los olvidos. En esta limitación de las sentencias tridentinas tiene su fundamento la insatisfacción que, ya en los días anteriores al Vaticano II, se dejaba sentir respecto de la doctrina católica en torno al sacerdocio heredada del Tridentino y que luego, a impulsos del decidido talante ecuménico del Vaticano, aumentó hasta convertirse en un alud. En efecto, frente al impulso —de motivaciones bíblicas— de la actitud de Lutero, las afirmaciones tridentinas parecían demasiado positivistas y eclesiales. No es posible analizar aquí más de cerca la controversia[11]. Con todo, tal vez las anteriores reflexiones hayan contribuido a arrojar alguna luz sobre el ámbito del problema y hayan permitido, por consiguiente, comprender qué es

11. Para este punto es importante, sobre todo, el volumen en colaboración de P. Bläser - S. Frank - P. Manns - G. Fahrnberger - H.J. Schulz, *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973; cf. en especial P. Manns, *Amt und Eucharistie in der Theologie Martin Luthers*, págs. 68-173. Ofrece amplísima bibliografía V. Pfnür, *Kirche und Amt*, suplemento 1 de «Catholica» 1975.

lo que debe hacerse en primer lugar: leer el Tridentino en el contexto de toda la tradición eclesial y comprender así todo el alcance de la cuestión, que no se reduce en modo alguno a la problemática del sacrificio. Al proceder así, no se eliminan, por supuesto, las afirmaciones del Tridentino, pero su contexto cambia hasta cierto punto la perspectiva y las preguntas de Lutero se sitúan, por consiguiente, en la dimensión adecuada. En este sentido, escuchar las demandas reformistas puede y debe proporcionar pureza y profundidad al propio testimonio, y, así entendido, el Vaticano llevó adelante las ideas del Tridentino.

De esta profundización no cabe esperar la total superación de las contradicciones. Se mantendrá en pie, por ejemplo, el interrogante que nos hemos planteado, a partir del Vaticano II, sobre las relaciones entre Escritura y tradición, Iglesia y tradición, del que hemos afirmado en líneas anteriores que constituía el auténtico núcleo de la sacramentalidad del orden, un núcleo frente al cual, en definitiva, sólo cabe responder con un sí o un no. Por lo demás, también en las comunidades reformadas la evolución ha recorrido diferentes caminos. Allí donde se ha apoyado básicamente en la Confesión de Augsburgo, sus estructuras se mantienen mucho más próximas al esquema católico. Pero se opone frontalmente a este esquema allí donde se acentúa sobre todo la posición trazada por Lutero en *De captivitate Babylonica,* a cuyos contenidos evidentemente nunca se ha renunciado, a pesar de ciertas modificaciones en la línea de los frentes.

A tenor de lo dicho, sólo se entiende correctamente el texto tridentino si se lee no como una exposición positiva total de la concepción católica del sacerdocio, sino como una afirmación polémica, que se limita a formular las antítesis frente a las ideas rectoras del pensamiento de Lutero. Como mejor se comprende la inserción del texto en el conjunto de la tradición y la inexorable lógica interna es leyendo en cierto modo como del revés, es decir, teniendo en cuenta cómo concibe las consecuencias de la negación de la sacramentalidad del orden propugnado por Lutero. Entonces se advierte bien por qué, en definitiva, el concilio no podía contentarse con negar aquellas consecuencias, sino que creyó necesario atacar su punto de partida, defender la sacramentalidad y, junto con ella, también la especial misión eucarística del ministerio de los presbíteros. En realidad, éste es el presupuesto lógico para rechazar la exclusiva teología de la palabra de Lutero, tal como la expresa el concilio (canon 3, DS 1773). Está

también en juego este centro cuando a la concepción meramente funcional del presbiterado se le opone su carácter irrevocable (canon 4, DS 1774; cf. cap. 4 DS 1767). Para expresar esta validez definitiva y esta indisponibilidad del ministerio, el concilio recurre, como es sabido, al concepto de *character* que de san Agustín pasó a la edad media[12]. Quien una vez es sacerdote, lo es para siempre, del mismo modo que es siempre cristiano el que ha sido bautizado válidamente. Por consiguiente, el concilio rechaza también la reordenación del que ha sido válidamente consagrado, del mismo modo que se rechaza la repetición del bautismo.

Se afirma en fin, en contra del igualitarismo y de la pretensión de autoridad de los príncipes seculares en cuestiones eclesiásticas, que en la Iglesia hay funciones distintas y no intercambiables (can. 6, DS 1776; cf. cap. 3 DS 1768, contexto en el que se utiliza la palabra «jerarquía»). El concilio rechaza, pues, al mismo tiempo y de forma expresa la idea de que el ministerio pueda ser otorgado sólo y suficientemente por la comunidad, por el brazo secular o por cualquier tipo de autoridades civiles. Afirma, por el contrario, que hay un sólo acceso legítimo al sacerdocio: la ordenación por los obispos legítimos (canon 7, DS 1777; cf. canon 3, DS 1769).

Por fortuna, el Vaticano II acertó a superar el estadio de la polémica y supo perfilar en términos positivos la totalidad de la tradición eclesial, dando también cabida en ella a las orientaciones de la Reforma. Sus puntos débiles parecen encontrarse ahora en el lado opuesto a los del Tridentino: Dado que se renunciaba totalmente al enfrentamiento y más pretendía ofrecer un tratado teológico que una formulación autoritaria de la tradición, les parecía a muchos que el concilio penetraba en el ámbito de los tratados doctrinales que rápidamente se suceden y se superan unos a otros y que sólo pueden ser medidos por la exactitud de sus fundamentos exegéticos. Todo el conjunto alude, en definitiva, al problema de la potestad doctrinal en la Iglesia, a la forma de la tradición en la Iglesia misma.

Llegados aquí, debería haber quedado ya bien patente la estrecha conexión entre esta pregunta de la teología actual y el problema es-

12. Cf. E. Dassmann, *Character indelebilis. Anmassung oder Verlegenheit*, Colonia 1973, donde se define con precisión el papel —con frecuencia erróneamente interpretado— desempeñado por Agustín en el desarrollo de esta cuestión y se hace luz, desde todos los puntos de vista, sobre los motivos teológicos de la fórmula.

pecífico del orden. El orden no es sólo un tema material concreto, sino que está indisolublemente vinculado a la problemática fundamental de la forma de lo cristiano en el tiempo. No es tarea de este artículo proseguir el análisis de esta problemática. Aquí sólo hemos pretendido exponer las decisiones doctrinales adoptadas por la Iglesia dentro de su contexto interno y hacer luz sobre su significación.

2.2.2. Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia

Reflexión previa sobre el problema

En respuesta a la pregunta sobre la evolución de las relaciones entre sacrificio, sacramento y sacerdocio, existe hoy un esquema tan simple como luminoso, que se ha impuesto en la conciencia pública casi sin oposición. Según este esquema, el Nuevo Testamento significó el fin de los tabúes sacros y, con ello, el fin también del sacerdocio sacrificante y del sacrificio mismo. Pero la libertad así conseguida no pudo mantenerse mucho tiempo. Ya en el cuerpo mismo del Nuevo Testamento pueden percibirse ciertos intentos de resacralización. El concepto de sacrificio retrocede hacia estadios precristianos. Primero se le reviste de un ropaje alegórico, luego se restablecen sus planteamientos iniciales y finalmente se le describe de una manera poco menos que perfecta en el primero de los escritos postapostólicos, la primera carta de Clemente, a través del paralelismo entre los ministerios neotestamentarios y los órdenes paleotestamentarios de sumo sacerdote, sacerdote y levita[1]. El concepto se difundió con gran rapidez, hasta que, en el concilio de Trento, fue elevado a la categoría de dogma. De todo esto se deduce una clara tarea: es preciso superar decididamente la dogmatización del error, llevar a su plenitud el proceso de desacralización, sustituir el ministerio sacramental por el funcional, eliminar el resto mágico que pugna por rebrotar por doquier —el sacrificio— y construir, en el espíritu de Cristo, un ministerio racional, libre de aspectos mágicos, «eficiente», que ayude al triunfo definitivo de la causa de Jesús.

1. J. Colson ha demostrado detalladamente, en su obra *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, París 1966, págs. 225-256, que se trata de una errónea interpretación de 1Clem 40 y 41.

Quien haya aprendido a reflexionar desde las mismas fuentes, puede advertir ya de lejos que esta concepción no ha sido bosquejada desde los textos mismos, sino desde los objetivos actuales, para cuya justificación se destila, en el alambique de la razón ilustrada, un canon dentro del canon, destinado a fundamentar esta visión que es antihistórica en su misma raíz. Su verdadera meta (a menudo inadvertida para sus propios defensores) es la liberación del fardo de la historia, para, por así decirlo ya exonerados de su opresora herencia, poder finalmente recomenzar a partir de cero. El grave problema que este punto de vista plantea y la fuerza con que podría llegar a imponerse no se apoyan en sus concepciones históricas (inexistentes) sino en su protesta antihistórica y en el gesto de liberación que en él se percibe: ¿Podemos seguir soportando el fardo de la *historia* o es mejor que lo arrojemos y nos sintamos obligados a la *realidad*? Por supuesto, surge de inmediato la contrapregunta: ¿Podemos, en realidad, desprendernos de la historia? ¿Qué poder se oculta en los conceptos de racionalidad, funcionalidad, eficiencia? ¿Por qué el camuflaje histórico?

Quien siga la evolución de las relaciones entre sacrificio, sacerdocio y sacramento a lo largo de la historia de los dogmas, chocará con un entramado de extraordinaria complejidad, que no puede ser objetivamente expuesto en un solo artículo, ni siquiera resumido en sus grandes líneas generales. Y esto tanto menos cuanto que aquí no se plantea un problema regional y concreto, sino que entra en juego el enfoque básico del concepto de Iglesia y el planteamiento interno de la cristología: ¿Dónde está el punto de convergencia de la cristología? ¿En la cruz? Y de ser así, ¿es la cruz sacrificio? ¿Qué actualidad tiene en la Iglesia? ¿Cuál es la relación auténtica entre la Iglesia y Cristo? ¿Es la Iglesia una necesidad práctica con la que se enfrentaron los discípulos después de pentecostés, un instrumento pragmático que ellos crearon y que sólo debe ser juzgado a tenor de su eficacia real, o procede, por el contrario, del mismo Señor, de modo que la Iglesia misma carece de potestad para modificar sus datos esenciales y es, por tanto, en su forma concreta, algo más que mera organización, es decir, es «cuerpo», organismo de Cristo? Sólo cuando se tienen en cuenta las opciones fundamentales se puede plantear correctamente el fondo del problema.

Intentaré proceder de tal modo que me sea posible hacer luz, desde este amplio horizonte, sobre la figura esencial de la antigua Iglesia, para poder así, en un momento posterior, y desde este telón

de fondo, explicar los factores específicos de la evolución de la edad media latina y de la protesta de la Reforma (siempre, naturalmente, con la mirada puesta en el tema de esta sección). Para concluir, se harán algunas indicaciones sobre la intención de las afirmaciones del Tridentino.

La forma básica de la antigua Iglesia como norma permanente

La antigua Iglesia[2] se caracteriza, a mi parecer, por ser *ecclesia in ecclesiis:* La única Iglesia existe en muchas Iglesias (locales) y estas numerosas Iglesias existen en la única Iglesia (punto en el que el plural utilizado por la Iglesia antigua para referirse a las Iglesias locales no debe confundirse con el plural de las Iglesias confesionales de nuestro tiempo)[3]. Este peculiar entrecruzamiento de singular y plural se apoya, a su vez, en el hecho de que todavía se seguía conservando el sentido original de la palabra *ecclesia:* «asamblea», «reunión». Por consiguiente, el auténtico lugar existencial de la Iglesia no es una burocracia, ni la actividad de un grupo que se declare a sí mismo «base», sino la «asamblea». *Ésta* es Iglesia en activo y a partir de ella se explica la singular mezcla de unidad y multiplicidad, porque su contenido es la palabra de Dios, y, concretamente, la palabra hecha carne que, a partir de la palabra de la fe, se encarna una y otra vez y, en cuanto carne, es siempre de nuevo palabra.

Dicho con mayor exactitud: el contenido de la asamblea es la aceptación de la palabra de Dios, que culmina en el recuerdo de la muerte de Jesús, en un recuerdo que crea el presente y significa misión[4]. De aquí se sigue que *toda* asamblea es totalmente Iglesia,

2. En razón de la brevedad aquí requerida, debo limitarme a sintetizar en esta sección mis anteriores trabajos sobre la eclesiología de la antigua Iglesia; en ellos se hallan también las pruebas en favor de las afirmaciones del texto. Cf. sobre todo *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Munich 1954; *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, págs. 11-224; vers. cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972; J. Ratzinger - Hans Maier, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 1970, págs. 24-44; vers. cast.: *Democracia en la Iglesia*, Paulinas, Madrid 1971. Cf. también la exposición de L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, París 1970, págs. 17-65.

3. Sobre esto J. Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg*, Colonia 1964, págs. 60-67.

4. Sobre esto, cf. H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, págs. 77-150; J.J. von Allmen, *Ökumene in Herrenmahl*, Kassel 1968, especialmente págs. 25-39; 120-126.

puesto que el cuerpo del Señor sólo existe entero. Y lo mismo la palabra de Dios. Pero también se sigue que cada asamblea concreta, cada comunidad concreta, sólo es Iglesia en cuanto que se inserta en el todo, en la unidad con las restantes. En efecto, el cuerpo del Señor, que está entero en cada comunidad, es uno y el mismo en toda la Iglesia. Y lo mismo debe decirse de la palabra de Dios: sólo se la puede tener en cuanto que se la tiene con los otros. Allí donde el ser eclesial de la comunidad pasa a ser separación o aislamiento frente al todo, se desmorona.

La figura del ministerio se define a partir de este entramado básico: en este ministerio se dan cita los factores impulsores de aquella evolución que, a partir de la yuxtaposición de estructura misionera y local, de judíos y de etnicocristianos, cristalizó en una forma básica que, en sus grandes líneas generales, fue aceptada en la Iglesia universal. Según esto, tan sólo el proceso total de esta cristalización puede proporcionar información sobre el ministerio neotestamentario, y no secciones parciales, sacadas de su contexto[5].

Es sabido que la forma ya clásica que logró afianzarse —aunque con notables variantes— en la historia de la Iglesia es la que proporciona Ignacio de Antioquía: cada comunidad concreta es dirigida por el *episkopos*, asistido por dos «consejos», el de los presbíteros y el de los diáconos. En esta conexión de responsabilidad última y definitiva y consejos subordinados que, a su vez, hacen referencia al conjunto de la asamblea, se expresa ya, dentro de la comunidad, el entrecruzamiento de unidad y pluralidad: por un lado, toda la comunidad, esto es, la asamblea, es Iglesia y, por otro, sólo la asamblea unida puede ser Iglesia. Para Ignacio, la figura del obispo es, al mismo tiempo, expresión de la unidad y del carácter abierto de la eucaristía. El orden de magnitudes en el que la Iglesia vive no es un club, un círculo de amigos, sino el «pueblo de Dios», contrapuesto a los pueblos del mundo. De ahí que la eucaristía no pueda ser una fiesta privada de unos determinados círculos, sino que sólo conserva su identidad si es asamblea abierta a todos, en la que toda la comunidad se hace una con el Señor y, por tanto, de unos con otros[6].

En este punto se percibe también la interna apertura de la cons-

5. Cf. las pruebas en *Das neue Volk Gottes*, págs. 105-120; también en H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, págs. 310-340.

6. *Das neue Volk Gottes*, pág. 123.

titución comunitaria, al parecer cerrada en sí: la eucaristía de la comunidad debe ser abierta y una en sí misma; debe, además, permanecer abierta al público de la Iglesia universal, de tal suerte que todo cristiano, cuando toma parte en cualquier mesa eucarística, se sienta en cierto modo, y en el mundo entero, como en su propia casa. El obispo garantiza no sólo la unidad de cada comunidad respectiva, sino también la unidad de la comunidad con la única Iglesia de Dios en el mundo. Así como la unidad sólo es comunidad en cuanto unida al obispo, así también el obispo sólo es obispo en cuanto unido a los demás obispos que, a su vez, forman entre sí una unidad abierta, concretamente anclada, por su parte, en los primados. El *corpus* episcopal nunca fue en efecto un «colegio» puro, sino que se estructuró en primados, que a su vez remiten una y otra vez al único primado universal de los sucesores de Pedro[7].

Resumiendo, podemos decir que el punto de construcción de la más antigua eclesiología es la asamblea eucarística: la Iglesia es *communio.*

A partir de aquí se da no sólo una estructura totalmente específica de la coexistencia de unidad y diversidad, sino también la unidad de Cristo y de la Iglesia, la imposibilidad de separar a la Iglesia visible de la espiritual, a la Iglesia como organización de la Iglesia como misterio. La *communio* concreta *es* la Iglesia, que no puede ser buscada en ninguna otra parte si no aquí. Ya la simple idea de buscarla en otra parte es aberrante, apenas se advierte que la *communio* es el centro del concepto de Iglesia.

Esto indica, a la vez, una concentración litúrgica del concepto de Iglesia. La Iglesia es Iglesia en el culto, y este culto se llama *agape, eirene, koinonia,* con lo que implica, a la vez, el concepto de una responsabilidad humana global. Este culto nunca está cerrado ni puede estarlo. El todo significa, en fin —si así se quiere— una concepción eucarística del ministerio: si la Iglesia *es* eucaristía, entonces el ministerio de la presidencia de la Iglesia es esencialmente responsabilidad por la «asamblea» que se identifica con la Iglesia: pero el proceso de reunión en asamblea abarca la vida entera.

---

7. Ibidem, págs. 122ss; cf. H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens,* Roma 1964; M.J. Le Guillou, *L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes,* en «Istina» 10 (1964) 111-124.

La evolución medieval

¿Qué es lo que cambió en la edad media? La pregunta presenta una extraordinaria multiplicidad de perspectivas. Sólo cabe intentar destacar algunos de sus hilos. El proceso más decisivo en la evolución del occidente latino fue, a mi parecer, el creciente distanciamiento entre sacramento y jurisdicción, entre liturgia y dirección concreta. Confluyeron y actuaron aquí múltiples factores. La forma paleoeclesial de «Iglesias» había sido posible gracias a la estructura urbana de la sociedad antigua. Ahora, en el ordenamiento esencialmente agrario de los nuevos pueblos, no podía prosperar a la manera antigua[8].

Con ello, se modificaba también la función del obispo y la de su presbiterio. A esto se añadían las diferentes formas en que ahora se presentaba la yuxtaposición de estructura misional y estructura de las Iglesias locales. La Iglesia monacal irlandesa no conocía el orden episcopal: la potestad de consagración en las solemnidades sacramentales y la potestad de dirección marchan por caminos separados. En esta misma dirección señalaban las iglesias de propiedad privada, que eran una derivación del espacio jurídico germano: el sacerdote pasa a ser un funcionario del culto, dentro del conjunto administrativo de un señor feudal[9]. Sólo en apariencia discurre por otro camino la combinación otónica de *Imperium* y *Sacerdocium* o, lo que es lo mismo, la puesta del sacerdocio al servicio del imperio: aquí es la Iglesia entera la que se convierte, en cierto modo, en propiedad privada del imperio germánico. El obispo, en cuanto funcionario imperial, sólo está orientado hacia la asamblea eclesial de manera secundaria, hasta el punto de que, cuando lo juzga oportuno, delega en otros algunas funciones concretas. En semejante contexto, se va desarrollando con celeridad, hasta la baja edad media e incluso hasta el barroco, la separación entre prebendas y servicio espiritual. La más amenazadora cristalización de este proceso se da en la separación entre sacramento y derecho, entre función sacramental y potestad de dirección. El mi-

---

8. Cf. las pruebas en R. Kottje - H.Th. Risse, *Wahlrecht für das Gottesvolk?*, Düsseldorf 1969, págs. 17ss.

9. Cf. F. Kempf, en H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. III, 1, Friburgo 1966, págs. 296ss et passim; versión castellana: *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 3, Herder, Barcelona 1970.

nisterio, como figura jurídica, a la que se vinculaban unos determinados productos, rentas o posesiones, compete a algún gran señor que, a menudo, ni siquiera ha recibido las sagradas órdenes y que hace desempeñar los actos cúlticos a un sacerdote mal pagado, que no tiene ninguna responsabilidad de dirección ni puede sentirse, dada su situación, mínimamente responsable. No está capacitado para la predicación y con frecuencia se limita a la simple repetición del rito, que pierde así, en la práctica, su verdadero sentido.

En el plano teológico, la consecuencia más trascendental de esta separación entre sacramento y jurisdicción fue, a mi entender, el aislamiento del concepto de sacramento que de aquí se derivaba: ya no puede percibirse la identidad esencial de la Iglesia y asamblea litúrgica, de Iglesia y *communio*. Ahora la Iglesia es, por un lado, aparato jurídico, conjunto de derecho, órdenes y pretensiones que son las características básicas de cualquier sociedad. Tenía, además, la peculiaridad de que en ella se daban acciones rituales: los sacramentos. La eucaristía es uno de ellos, una acción litúrgica junto a otras, pero no ya el lugar general y el medio dinámico de la existencia eclesial. La consecuencia era que ahora también la·eucaristía se disgregaba en diferentes ritos de escasa cohesión: en la celebración del sacrificio, la adoración y el banquete cúltico.

Con este aislamiento del sacramento se da la mano una cierta naturalización: queda oscurecido el carácter pneumático del recuerdo o «memorial» que crea la presencia; la vinculación del acontecimiento sacramental total a la unidad del único Señor crucificado y resucitado queda sepultada bajo la acentuación de cada una de las acciones sacrificiales concretas, también esta vez más como producto de situaciones específicas que de reflexiones teológicas. La doctrina de los frutos del sacrificio de la misa da su sentido a los estipendios y acentúa al máximo el valor peculiar de cada misa concreta, de la que surgen frutos especiales que no se darían sin ella. El conjunto aparece más como superestructura ideológica montada sobre una concreta situación económica que como verdadera reflexión teológica, que corrige y modifica las situaciones humanas[10].

10. Para la teoría de los frutos del sacrificio, K. Rahner - H. Haüssling, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Friburgo 1966, págs. 45-73. Con lo dicho en el texto no se pretende negar que son posibles —y se han convertido en realidad cotidiana— una interpretación y un uso positivos del estipendio de la misa.

A mi parecer, se debería tener la honradez suficiente para reconocer esta tentación del «mammón» en la historia eclesiástica y para ver su formidable poder, que fue capaz de deformar la Iglesia y la teología, hasta llegar a corromper sus capas más profundas. La distinción entre el ministerio como derecho y el ministerio como rito fue mantenida por razones de prestigio y de seguridad financiera. El aislamiento de la misa, su colocación fuera de la unidad de la memoria y su consiguiente privatización fueron productos de la confusa mezcla de misa y estipendio. Aquello que había intentado combatir Ignacio de Antioquía, reaparece ahora de una manera desconcertante: la misa pasa a ser posesión privada del piadoso (y también del que no lo es), que consigue así su privada expiación de culpas ante Dios.

La legítima concentración eucarística del ministerio obtiene así un sentido totalmente modificado: la consagración sacerdotal, que también ha sido desplazada, en cuanto sacramento aislado, del gran contexto de la asamblea eclesial, se hace necesaria para poder cumplir los ritos sacramentales prescritos en la Iglesia. Se distancian, pues, una vez más, la Iglesia y el ser cristiano personal: este último se refugia en los ritos, mientras que la Iglesia se compone de disposiciones jurídicas y situaciones que adquieren un carácter independiente frente al cristianismo individual. La palabra se va vaciando de contenido o se convierte cada vez más en doctrina académica especial, que por un lado legitima las circunstancias imperantes y, por otro, sin embargo, disuelve lo existente, dado que lo valora de una manera enteramente positivista, como una más entre las muchas posibilidades de la *potestas* absoluta de Dios, concebida como pura voluntad arbitraria: una voluntad que podría haber vinculado la salvación a una cosa totalmente contraria, pues no existe ninguna conexión interna entre la realidad eclesial y la realidad en sí[11]. Al vincular el positivismo eclesial con la especulación metafísica, la teología de la tardía edad media se convierte en poco menos que caricatura de la realidad espiritual de la Iglesia, tras la cual apenas puede disimularse ya la pérdida de coherencia lógica.

Por supuesto, el movimiento de la edad media no se redujo sólo a esto. Ante todo, es preciso declarar honestamente que la separación entre sacramento y derecho, por funestas que fueran sus consecuen-

---

11. Cf. los minuciosos análisis de V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre?*, Wiesbaden 1970, págs. 29-88.

cias, respondía a una necesidad básica. Sólo así se delimitó claramente el espacio de juego de lo humano en la Iglesia y se hizo visible la separación entre situación previa inevitable y tarea permanente. Pero, sobre todo, con el movimiento de la disolución, con el movimiento hacia «el estado más probable» de gravedad humana se da la mano siempre el movimiento contra la probabilidad y a favor de lo auténtico.

Aunque en algunos aspectos concretos fueron funestas las repercusiones del centralismo de la reforma gregoriana, en su núcleo eran indispensables: significaban, en efecto, una emancipación de la Iglesia respecto de la superpotencia del imperio, un restablecimiento de la unidad del ministerio espiritual y de su carácter espiritual. Una vez más, hubo aquí lamentables efectos secundarios que, sin embargo, en nada modifican la necesidad sustancial de aquella lucha. Aquí tuvo su origen el problema del laicado, que nos sigue acosando también en la actualidad. Lo que entonces se pretendía era, en efecto, quebrantar aquel «dominio laico» que se había impuesto en la Iglesia al amparo de la separación entre titular jurídico del ministerio y sacerdote sacramental y procurar que aquel que tuviera la titularidad ejerciera también su ministerio, su ministerio total, sacramental e indiviso, guiado por la fuerza misma del sacramento y no por el dinero o cualquier otro motivo[12].

La reforma gregoriana pugnaba por restablecer la unidad de sacramento y dirección. El segundo gran movimiento reformista medieval, promovido por las órdenes mendicantes, luchaba por la unidad de sacramento y palabra, de culto y predicación. Su esfuerzo se concentraba, además, en la emancipación de la Iglesia frente a las estructuras feudales, en la libertad del evangelio frente a las condiciones materiales del orden medieval[13]. En aquel hambre de la palabra que había surgido en una Iglesia sin predicación, Domingo de Guzmán intentó crear un movimiento de predicadores y Francisco una catequesis popular. De la confluencia de ambos movimientos surgió un nuevo tipo de ministerio sacerdotal, sin viculación episcopal, esen-

12. Respecto de la reforma gregoriana, puede verse F. Kempf, op. cit. en nota 9, págs. 401-461. Y. Congar, *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne,* París 1970, págs. 89-122.

13. Para el carácter «evangélico» del movimiento de las órdenes mendicantes, cf. las hermosas reflexiones de M.D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie,* París 1959; idem, *La théologie au douzième siècle,* París 1957, págs. 221-273.

cialmente definido por el elemento misionero, por la peregrinación por amor a la palabra.

La protesta de Lutero

Para entender la protesta de Lutero, hay que ir más allá de lo hasta ahora dicho y seguir la pista de un nuevo hilo de madeja de la evolución. Este hilo se remonta hasta las reflexiones de san Agustín, cuya fuerza explosiva, hasta entonces olvidada, cobra ahora toda su eficacia.

En su patria africana, san Agustín vivió la experiencia de una escisión de la Iglesia sin parangón en las restantes Iglesias antiguas. En cada ciudad se alzaba altar contra altar, Iglesia episcopal contra Iglesia episcopal. El país estaba por doquier mezclado y dividido, a partes casi iguales, entre donatistas y católicos. Los movimientos de conversión fluctuaban de una a otra Iglesia, con demasiada frecuencia por motivos superficiales. Todo ello hizo que la comunidad eclesial visible pareciera sumamente problemática.

Desde este telón de fondo se comprende bien que san Agustín no pudiera identificar, sin más, a la Iglesia auténtica con las personas que se reunían, aquí y ahora, para celebrar la eucaristía, porque podía muy bien ocurrir que mañana estos mismos hombres pasaran a formar parte de otra asamblea distinta. La genuina Iglesia estaba constituida, según él, por aquellos que se reunirían para siempre y definitivamente, bajo la llamada de Dios, es decir, por el número de los predestinados. Quien ahora estaba dentro, podía muy bien quedar definitivamente fuera. Y a la inversa.

De esta conexión de eclesiología y especulación sobre la predestinación surgió, por vez primera, un distanciamiento entre la comunidad concreta, que se reunía para las celebraciones litúrgicas, y un concepto de Iglesia puramente espiritual, a partir del cual podía llegar el día en que la asamblea exterior fuera secundaria: la verdadera Iglesia son los elegidos y, frente a este «ser», la asamblea de los reunidos es mera «apariencia». Ciertamente Agustín no sacó tales conclusiones. Para él, ser y apariencia tenían aún una estrecha conexión. Aunque la situación en que se hallaba la asamblea de aquel entonces no reflejaba bien la comunidad definitiva, la *communio* eclesial seguía siendo el peldaño previo indispensable hacia la comunidad futura. La

señal de la elección es la permanencia definitiva en la Iglesia que celebra la eucaristía[14].

En cualquier caso, afloraba aquí una idea que, en una situación distinta, podía y debía desembocar forzosamente en una total desvalorización de la Iglesia como comunión cúltica. Se produjo una de estas situaciones con la politización de la excomunión, practicada desde Gregorio VII y convertida en el problema central de la cristiandad europea durante la época del gran cisma de occidente. Con Wiclef y Hus la crisis adquirió su forma clara, aunque en un primer momento no provocara una amplia repercusión histórica[15]. Ésta llegó con ocasión de la excomunión de Lutero: al quemar la bula de excomunión se quemaba a la vez una determinada práctica excomulgatoria y se asestaba una grave herida a la idea misma de comunión, vaciada de contenido como consecuencia de aquella praxis. Ya los seguidores de Hus habían insinuado que hay comunidades eclesiales que eran mayores que las que seguían al obispo de Roma. Y concluían que lo decisivo no estaba en el orden institucional, sino sólo en la pertenencia a la comunidad oculta de los verdaderos cristianos.

La mirada de Lutero se dirigía también a la Iglesia griega, que siempre había sido Iglesia, pero sin estar sujeta al papa[16]. De aquí se concluía que lo que importaba no era la *communio* concreta, sino la comunidad que estaba al fondo de los factores institucionales.

El problema se situaba así en un nivel en el que, de hecho, ya no podía hallarse una solución recurriendo sólo a la forma de *communio*

---

14. Cf. del autor: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, págs. 136-158 (especialmente 145ss) y 205-218. Respecto de la crítica que hace a mis tesis W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis*, Francfort 1970, cf. la recensión de esta obra de Simonis en A. de Veer, «Rev. et Aug.» 17 (1971) 396ss.

15. Para el concepto de la *communio* en la teología hussita, B. Duda, J. Stojković de Ragusio, *Doctrina de cognoscibilitate ecclesiae*, Roma 1958, págs. 60 y 134ss. Respecto de la degeneración de la praxis de la excomunión, trae ejemplos muy ilustrativos G. May, *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des Spätmittelalters*, Erfurt 1956.

16. El texto auténtico de la disputa de Leipzig es, según la edición de O. Seitz, Berlín 1903, el siguiente: «... an non longe sit impudentissimae iniquitatis, tot milia martyrum et sanctorum per annos mille et quadringentos in Graeca ecclesia habitos extra ecclesiam eiicere... Graeca ecclesia usque ad nostra tempora nunquam accepit episcopos suos confirmatos ex Roma. Ideo si fuisset ius divinum per tantum tempus omnes episcopi Alexandriae, Constantinopolis aliquot sanctissimi, ut Gregor. Nazian et ceteri quam plurimi essent damnati, haeretici et Bohemici, qua blasphemia nihil potest detestabilius dici.»

practicada en la antigua Iglesia. Al mismo tiempo, y en el terreno práctico, el descrédito en que había incurrido la *communio*, como consecuencia de la politización de las excomuniones, llevó a la disolución de la identificación de Iglesia y *communio* y a la volatilización del modelo paleoeclesial. La Iglesia concreta es ya sólo institución y, en cuanto tal, y desde un punto de vista espiritual, se había convertido en *quantité negligeable*.

Aquí se inscribe la protesta de Lutero contra la piedad eucarística tal como era practicada en la baja edad media. Del mismo modo que en la forma piadosa de la adoración veía un abandono de la institución *(institutio)* del Señor en beneficio de un poder autónomo no respaldado por la Escritura que, según él, se convierte en idolatría, del mismo modo contemplaba en la idea del sacrificio una transformación del evangelio en ley y, por consiguiente, una degeneración de lo cristiano en su contrario. La ley era para Lutero el intento de reconciliarse con Dios en virtud de los méritos propios, lo que sólo puede llevar a la autojustificación, y, por ende, al fracaso. El evangelio es, en cambio, el don grandioso de Dios, que nos da lo que nosotros no podemos alcanzar. La eucaristía es, por tanto, el banquete de los redimidos, no el sacrificio por el que han de ser redimidos; no es expiación de la Iglesia, sino don de reconciliación otorgado por el Dios reconciliador. De acuerdo con esto, dice la Confesión de Augsburgo que «...el santo sacramento ha sido instituido de tal forma, que despierta nuestra fe y consuela nuestra conciencia...»[17]

Aquí se advierte bien que la protesta ha reducido su alcance, porque aunque es cierto que ha desenmascarado tanto el dominio del dinero y del poder que se oculta tras la trama de los estipendios y de las prebendas como el de la teología orientada a estas cuestiones, no pudo abarcar la totalidad de la herencia paleoeclesial. La estrechez que aparece en *La cautividad babilónica* de Lutero tiene tintes amenazadores: «La misa no es, pues... sino las antes mencionadas palabras de Cristo: Tomad y comed, etc., como si quisiera decir: Mira tú, hombre pecador y condenado... con estas palabras te prometo el perdón de todos tus pecados»[18]. De igual manera, en otro pasaje: «He

17. CA XXIV, 33 (*Bekenntnisschriften*, Gotinga 1952, pág. 94).

18. Cito según la edición de textos selectos de O. Clemen, Berlín [7]1966. La cita en I, págs. 446, 31ss: «Est igitur Missa... nihil aliud, quam verba Christi praedicta: Accipite et manducate, etc. ac si dicat: Ecce o homo peccator et damnatus... his uerbis promitto tibi... remissionem omnium peccatorum tuorum...»

establecido, pues, con todo derecho, que toda la fuerza de la misa se halla en las palabras de Cristo, con las que testifica que se garantiza el perdón de los pecados a todos los que creen»[19]. Y todavía con mayor insistencia en el siguiente párrafo de este texto: «Es, pues, seguro, que la misa no es ninguna obra que se pueda compartir... sino objeto de la fe individual propia de cada uno, que es así alimentada y fortalecida»[20].

Debe observarse aquí que en esta obra temprana del Lutero reformista nos encontramos con una situación extrema de protesta apasionada, que intenta abrirse camino. Más tarde, los ánimos se calmaron y se recogieron muchos elementos de la herencia paleoeclesial. Aun así, esta obra señala una estación en el camino, cuyas repercusiones se prolongaron en el tiempo y que, por consiguiente, debe ser tenida en cuenta, sobre todo cuando algunas actitudes del protestantismo actual recuerdan, con sus desconcertantes planteamientos, los puntos de partida de esta obra.

Intentemos, pues, conseguir un diagnóstico algo más exacto de lo que aquí ha acontecido. No se puede rehuir la conclusión de que la eucaristía ha sido reducida a lo único que, según Lutero, constituye el núcleo y el contenido de la fe cristiana: comunicación fiable, pero no compartible, de un perdón de los pecados firme y seguro a la conciencia atormentada de cada individuo. Se lleva aquí hasta su radicalidad última la reducción medieval de lo peculiar de la misa a las palabras de la institución. El contexto global protocristiano de la *Beraka,* de la bendición de la mesa, heredada de la sinagoga y prolongada por Jesús y los apóstoles que, en cuanto recuerdo, se halla unida a la liturgia de la palabra y, en cuanto alabanza, es a un mismo tiempo expresión de que se recibe al recordado y respuesta de acción de gracias, queda totalmente destruido, rechazado, a una con la forma concreta del canon latino como «obra humana»[21]. Con ello, no sólo se

---

19. I, págs. 449, 18ss: «Recte itaque dixi, totam uirtutem Missae consistere in uerbis Christi, quibus testatur, remissionem peccatorum donari omnibus, qui credunt...»

20. I, págs. 455, 21ss: «Est ergo certum, Missam non esse opus aliis communicabile, sed obiectum... fidei, propriae cuiusque alendae et roborandae.»

21. La *Formula missae et communionis* de 1523 (edición Clemen, vol. II, págs. 427-441) conserva un resto, aunque muy mutilado, del prefacio: los responsorios de introducción al prefacio en sí y el núcleo —sin modificaciones— del prefacio mismo, al que se añaden inmediatamente (en tono salmodiado o en voz baja) las palabras de la institución; a la elevación del pan y del cáliz sigue, según el antiguo rito, el *Sanctus*

elimina de la forma litúrgica el contexto de la *communio* que configura la Iglesia, sino que se oculta también la doble perspectiva de la cristología de Calcedonia, que sabe que Cristo no es sólo el Dios que desciende, en el que Dios se funde hasta las profundidades de la muerte, sino que significa también asunción del hombre que, en el Dios-hombre, se hace, justamente en cuanto hombre, capaz de respuesta y puede ser de nuevo, en Cristo, sacrificio. Porque Jesucristo —la unidad de ley y de evangelio— no es tan sólo promesa de perdón, sino reunificación del Adán destruido en la *communio* de la *agape*[22]. La misa es algo más que certeza de «mi» personal perdón: es la más alta comunicabilidad, que abarca verdaderamente a vivos y muertos...

Sobre este telón de fondo debe entenderse la negación del ministerio espiritual de Lutero, muy rotunda en sus primeros tiempos. Así, por ejemplo, en *La cautividad babilónica* declara con toda crudeza: «La Iglesia de Cristo no conoce este sacramento, es una invención de la Iglesia del papa»[23]. Toda la amargura del joven reformador frente al papado se expresa en criterios tan estremecedores como éste: «¡Oh vosotros, príncipes no de la Iglesia católica, sino de la sinagoga de Satán, y aún más, de la de las tinieblas!...»[24]; «Como los galos cas-

---

y el *Benedictus*, cantados por el coro, a continuación el *Pater noster* y el *Libera nos* (sin embolismo), el *Pax Domini*, a modo de «absolución pública de los pecados de los comulgantes», razón por la cual el celebrante se vuelve de cara al pueblo. Sigue luego la comunión. En la Misa alemana de 1526 (Clemen III, 294-309), no se conserva ya nada del prefacio. A la predicación sigue aquí «una paráfrasis pública del padrenuestro y una exhortación a los que desean acercarse al sacramento» (págs. 304, 16ss). Acto seguido, sin ninguna oración de por medio, sigue el relato de la institución. Inmediatamente después de la consagración del pan se reparte éste. Sigue luego la consagración y distribución del vino. Mientras se reparte el pan se canta el *Sanctus*, y el *Agnus* durante la distribución del vino (305). Se advierte, pues, que ya nada queda de la estructura de la tradición paleocristiana. Para esta evolución, cf. H.B. Meyer, *Luther und die Messe*, Paderborn 1965; para la estructura paleocristiana y para su origen en la vida de oración de Israel, L. Bouyer, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai ²1968; vers. castellana: *Eucaristía*, Herder, Barcelona 1969; J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981.

22. Cf. el material en J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter*, Salzburgo-Munich 1971, especialmente págs. 31-37; H. de Lubac, *Credo... Sanctorum Communionem*, en «Internationale katholische Zeitschrift» 1 (1972) 18-32.

23. I, 497, 21s: «Hoc sacramentum Ecclesia Christi ignorat, inuentumque est ab Ecclesia Papae.»

24. 503, 9s: «O principes, non catholicarum Ecclesiarum, sed Satanicarum synagogarum, immo tenebrarum!»

traban a los sacerdotes de Cibeles, así se han castrado a sí mismos y se han cargado con un celibato absolutamente hipócrita»[25].

Es de todas formas interesante advertir que la crítica de Lutero no se refería en primer término a la idea de sacrificio y a la vinculación del sacerdocio a la misa, del *sacerdotium* y *sacrificium*. Aquí no se habla directamente de estos temas, de donde puede muy bien deducirse que esta vinculación no era ni tan exclusiva como hoy la pensamos, ni tan acentuada como nos la imaginamos. Lutero afirma, más bien, que el trabajo principal de los sacerdotes actuales es «leer las horas canónicas»; por consiguiente, deberían buscar su institución no en las palabras de la cena, sino más bien en aquel pasaje en que Cristo prescribe que se debe orar continuamente[26]. Tal vez deba verse aquí un comentario involuntario y no tan negativo del sacerdocio contemporáneo; en todo caso, aporta una corrección a la idea de que se trataba exclusiva o primariamente de un sacerdocio para la celebración de la misa, esto es, de un ministerio interpretado en sentido sacrificial. La razón que se aduce para negar al ministerio la categoría de sacramento nos conduce al mismo estrechamiento que ya hemos encontrado antes: porque no contiene ninguna promesa[27].

La definición que por aquel entonces daba Lutero del ministerio hacía referencia exclusiva a la predicación: «Quien no predica... tampoco es sacerdote. El sacramento de la ordenación no puede ser, por tanto, otra cosa sino un rito por el que se eligen los predicadores en la Iglesia»[28]. De donde se sigue, con lógica consecuencia, la concep-

25. 502, 28s: «...se ipsos, sicut Galli, Cybelis sacerdotes, castrauerunt, et celibatu onerarunt simulatissimo.» Cf. también 502, 9ss: «Itaque, horales et Missales sunt sacerdotes, id est, Idola quaedam uiua, nomen sacerdotii habentia, cum sint nihil minus, quales sacerdotes Hieroboam in Bethauen ordinavit de infima fece plebis, non de genere Leuitico.»

26. 500, 37ss: «Deinde, cum hodie sacerdotis ad primarium opus sit... legere horas Canonicas, cur non ibi ordinis sacramentum conceperunt, ubi Christus orare praecepit...» La pág. 501, 4 habla, a tenor de esta idea, de un «sacerdotium orationale».

27. 500, 31s: «Christus hic nihil promittit, sed tantum praecipit...» En esta fórmula (Cristo no promete aquí nada, sino que sólo ordena) se percibe el eco de la oposición entre evangelio (promesa) y ley (precepto): donde sólo hay precepto, y no promesa, no puede haber sacramento (como forma del evangelio).

28. 501, 34ss: «Ex quibus fit, ut is, qui non praedicat uerbum, ad hoc ipsum per Ecclesiam uocatus, nequaquam sit sacerdos. Et sacramentum ordinis aliud esse non possit, quam ritus quidam eligendi Concionatoris in Ecclesia.» Cf. 502, 4ss: «Quare eos, qui tantum ad horas Canonicas legendas et Missas offerendas ordinantur, esse quidem papisticos, sed non Christianos sacerdotes, quia non modo non praedicant,

ción puramente funcional del ministerio: «Del laico se distingue sólo en razón de lo que hace»[29].

Bajo esta radical «desacralización» o «funcionalización», que reduce al sacerdote a simple predicador, se encuentra, una vez más, la amenazadora limitación del *sacramentum christianum*, de la realidad cristiana global, a la promesa del perdón de los pecados. No es la desmedida pasión lo que disminuye el rango moral de la protesta contra el dominio del poder y del dinero en la Iglesia sino más bien, y más aún, el estrechamiento de lo cristiano, al que parece considerarse desde un único punto de vista: desde el tormento de una conciencia que clama por el perdón. No se ha advertido que el carácter pneumático de la Iglesia (del que apenas se habla) se expresa en el carácter pneumático de sus servicios y se niega, por consiguiente, todo el contexto de la *communio*, de la que lo único que ahora quedan son los «predicadores». Como ya se ha dicho en páginas anteriores, Lutero detectó muy pronto en el movimiento de los «exaltados» la fatal consecuencia de aquellas aseveraciones y, a partir de entonces, opuso frente a ellas fuertes contrapesos que posibilitaron la evolución de una nueva vida eclesial[30]. Por eso me parece tanto más preocupante que la actual polémica intracatólica en torno al ministerio haya retrocedido, en buena parte, a las primeras etapas del pensamiento de Lutero (no se dice hoy nada que no hubiera dicho él ya entonces), pero ignorando aquel centro que en Lutero servía de soporte a todo el conjunto: su clamor por el perdón. Lo que en él, y en virtud de la magnitud de su pasión espiritual, hacía soportable todo lo demás, y lo ordenaba en torno a un centro cristiano, esto es justamente lo que ahora se olvida.

La respuesta de Trento

¿Cómo respondió Trento? Su «Doctrina sobre el sacramento del orden» (DS 1733-1778) se limita a rechazar las afirmaciones más im-

sed nec uocantur ad praedicandum; immo, hoc ipsum agitur, ut sit sacerdotium eiusmodi alius quidam status ab officio praedicandi.» Pág. 503, 22ss: «Sacerdotis munus est praedicare, quod nisi fecerit, sic est sacerdos sicut homo pictus est homo.»

29. Pág. 505, 4: «...cum a laico nihil differat, nisi ministerio...»

30. Cf. E. Iserloh, en K. Algermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn 1969, págs. 317-328; V. Pfnür, ibidem, págs. 381s.

portantes de *La cautividad babilónica* de Lutero. Frente a la tesis de que el sacerdocio es sólo un ministerio de predicación, se establece que al sacerdocio le compete una potestad específicamente sacramental, a saber, la de consagrar, ofrecer el cuerpo y sangre del Señor y perdonar los pecados. A la concepción funcional luterana del ministerio se contrapone la concepción sacramental. Según esto, se afirma que la ordenación depende de criterios sacramentales, no políticos. Esta misma estructura siguen las sentencias restantes.

La situación del texto y las propias actas del concilio ponen bien en claro que sólo sobre la base de estas negaciones no puede construirse una doctrina conciliar concreta sobre el ministerio espiritual. La tentativa originaria de trazar un croquis positivo de una doctrina del ministerio espiritual fue abandonada ante la complejidad del propósito. En vez de ello, el concilio se contentó con rechazar las negaciones de Lutero, dejando el resto al campo de las discusiones teológicas[31]. La *Doctrina de sacramento ordinis* debe ser leída, por consiguiente, en el doble contexto de las actas que la limitan y de las tesis de Lutero. Sólo así puede comprenderse exactamente su género, sus afirmaciones y los límites de la intención de sus enunciados.

Pero la *Doctrina* tiene todavía un tercer contexto, que es, a mi parecer, el más importante, a pesar de que prácticamente en ninguna parte haya sido mencionado ni tenido en cuenta: la *Doctrina* se inscribe dentro de los *Decreta super reformatione*. Analizarlos con detalle es tarea que desborda ampliamente la extensión del presente estudio. Me contentaré con mencionar algunos aspectos de dos de los citados decretos: el de 15 de julio y el de 11 de noviembre de 1563.

El primero —directamente relacionado con la *Doctrina* del sacramento del orden— comienza con la afirmación de que, en virtud de la palabra del Señor, todos los pastores de almas reciben la misión «de conocer a sus ovejas, ofrecer sacrificios por ellas, apacentarlas mediante la predicación de la palabra de Dios, la administración de los sacramentos y el ejemplo de las buenas obras; deben preocuparse, como un padre, por los pobres y por otras personas necesitadas y desempeñar todas las restantes tareas de un pastor»[32]. En el canon 14

31. Cf. W. Breuning, *Amt und geschichtliche Kirche, Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum*, en «Catholica» 24 (1970) 37-50; K.J. Becker, *Der priesterliche Dienst*, II, Friburgo 1970 (QD 47), págs. 92-109.

32. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. Centro di Documentazione de Bo-

se establece que sólo puede ser admitido al ministerio sacerdotal aquel que se haya acreditado al menos durante un año de diaconado y haya demostrado ser capaz de enseñar al pueblo y administrar los sacramentos y del que pueda esperarse que su mismo género de vida sea ejemplo e instrucción[33].

En el canon 16 se prescribe una especie de ordenación relativa. Nadie debe ser ordenado, sino aquel que a juicio del obispo sea de utilidad o necesidad para *su* Iglesia (local).

Volvamos ahora la atención, tras estas indicaciones, a un texto mucho más rico del decreto de 11 de noviembre de 1563. No entraré aquí en las múltiples, prudentes y abiertas disposiciones concretas acerca de la elección del obispo (que difieren, de unos lugares a otros, a tenor de las diferentes circunstancias). Mencionaré tan sólo unas pocas afirmaciones, que tienen importancia para la concepción del ministerio espiritual considerado en su conjunto.

El canon 1 alude a la gran responsabilidad del pastor de almas, derivada del hecho de que el Señor Jesucristo le exigirá cuentas por las ovejas que le ha confiado y que le reclamará la «sangre» de aquellas que se hayan perdido por culpa del pastor. El canon 2 pide que se celebren sínodos a intervalos regulares. El canon 3 regula las visitas y declara a este propósito: «Los objetivos principales de todas las visitas han de ser llevar la doctrina sana y verdadera... proteger las buenas costumbres..., ganarse al pueblo para la religión, la paz y la pureza.» El canon 4, en fin, establece, sin el menor recelo contrarreformista: «La tarea principal del obispo es la predicación.» El canon pide, en consecuencia, que el obispo predique todos los domingos y fiestas de guardar, y diariamente en los tiempos de ayuno y en

---

lonia, Herder, Friburgo de Brisg. 1962, 720, 25ss. También Becker, op. cit., pág. 107, llama la atención sobre este texto.

33. Ibidem. Reviste también particular importancia, para la imagen que el Tridentino tiene del sacerdote, el canon 18, 726-729, en el que se ordena y regula la creación de seminarios. Merece la pena reparar en lo que se dice, tras haber enumerado las condiciones generales para aceptar a los candidatos al seminario: «Quiere (el sínodo) que se acepten preferentemente a los hijos de gentes pobres» (726, 39s); cuanto a los contenidos de la enseñanza, después de mencionar algunas ciencias profanas, se pasa a las disciplinas teológicas, en el siguiente orden: «sacram Scripturam, libros ecclesiasticos, homilias sanctorum atque sacramentorum tradendorum, maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna, et rituum ac caeremoniarum formas ediscent» (727, 6ss). Así, pues, con entera naturalidad, aparece la Escritura en el primer lugar y las ceremonias en el último.

adviento. «El obispo debe, en estas ocasiones, amonestar seriamente al pueblo de que todos y cada uno están obligados... a escuchar la palabra de Dios.» El canon 7 extiende, en su tanto, estos deberes a los párrocos, a su deber catequético, a la predicación y la correspondiente administración de los sacramentos[34].

La gran ventaja, de los decretos de reforma respecto de las definiciones dogmáticas es que, sin recelos antirreformistas, tendían positivamente a introducir renovaciones. Por desgracia, este aspecto tan importante del trabajo de Trento desapareció casi por entero del campo de visión de la posterior teología de la escuela. Hay que añadir tristemente que sólo muy poco a poco se impusieron sus ideales. Seguía siendo muy fuerte el peso de las costumbres y de las instituciones. Pero en modo alguno puede decirse que los decretos fueran totalmente inútiles. En Italia, Carlos Borromeo (por citar tan sólo un gran ejemplo) vivió de aquella herencia y, a partir de ella, construyó una vida eclesial que se ha mantenido hasta nuestros días. En *Los novios*, Alessandro Manzoni le ha dedicado un grandioso recuerdo y, con ello, al mismo tiempo, ha propagado el eco que despertó aquel esfuerzo de Carlos por ser un obispo en el espíritu de la reforma conciliar. Por lo demás, tal vez esta novela sea la descripción más exacta de lo que surgió de Trento, a través de la contraposición entre el venal, cobarde y codicioso párroco del lugar y el generoso padre Christoforo, que se convierte para los jóvenes, en una época sacudida por la guerra y las enfermedades, en ayuda desinteresada y síntesis de cuanto puede significar, en su más noble sentido, la palabra sacerdote: pastor, que se entrega a sí mismo, y en cuya disponibilidad total y sin reservas puede confiarse sin medida y bajo cualquier circunstancia.

El último gran eco de la reforma borromea fue, en nuestro siglo, la figura de Juan XXIII, para quien la edición de las actas de las

34. Las normas para la elección de obispos en el canon 1, págs. 735s; el texto citado («et bonos maxime atque idoneos pastores singulis ecclesiis praeficiat; idque eo magis, quod ovium Christi sanguinem, quae ex malo negligentium et sui officii immemorum pastorum regimine peribunt, dominus noster Jesus Christus de manibus eius sit requisiturus») 737, 8-12. Es particularmente importante el canon 2, pág. 737, en el que se establece que todos los años deben celebrarse sínodos diocesanos. El texto citado se toma del canon 3, pág. 738, 16-21. Es también importante el canon 4, pág. 739. El canon 7 fija la obligación de la catequesis para el pueblo y de la explicación, en las lenguas populares, de los sacramentos y del sentido de la misa, pág. 740.

visitas del gran obispo fue una herencia vital, en la que veía reflejada su propia voluntad. Lo que el pontífice se proponía, al convocar el Concilio, no era otra cosa sino renovar justamente aquel impulso de reforma que había prendido en Carlos Borromeo y en el que las palabras del concilio Tridentino se convertían en hechos[35]. Estoy persuadido de que no nos es posible seguir avanzando a base de desmontar el Tridentino, sino sólo, y precisamente, a base de llevar hasta sus últimas y radicales consecuencias las perspectivas que en él se abrían.

Una reflexión final

Desarrollar estas perspectivas es tarea que desborda tanto la temática como los límites de este libro. En lugar de ello, querría poner fin a esta sección con una imagen que me ha sugerido la lectura de *El primer círculo del infierno* de Soljenitsin. Me parece que lo que allí se dice no puede dejar indiferente a nadie que hoy se pregunte por el sentido del sacerdocio y que, en vez de atizar rebeliones del pasado, procura enfrentarse con la llamada de los hombres de hoy.

Me refiero a la escena en que el marxista idealista Rubin tiene que pasar una amarga noche, la Nochebuena de 1949. Aunque es acérrimo adversario del sistema opresor de Stalin, ha aceptado la misión de identificar, por el sonido de la voz, a un hombre que ha prevenido a otro antes de que lo encarcelaran. Pasaremos aquí por alto que el crimen, tanto del uno como del otro, había consistido en actuar como seres humanos. Rubin se debate con su deber. Una discusión con un amigo le ha irritado profundamente, porque, a despecho de todas sus argumentaciones intelectuales, la conversación le ha hecho barruntar que su decisión básica le empuja a avanzar por el camino de Stalin, por mucho que quiera negarlo. Todo cuanto, a lo largo de su vida, le había impulsado hacia el partido, aparecía ahora como algo aniquilador, acusador, ante el alma de este hombre. «Cuando uno ha visto que lo espantoso era que ya nunca volvería a hacerlo y que ha pagado por ello hasta donde fue posible, ¿cómo poder liberarse de ello? ¿A quién poder decir que nunca había sucedido, a quién poder

35. Para la significación de la figura de san Carlos Borromeo en el proceso espiritual y en el comportamiento de Juan XXIII, cf. F.M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli zum Papst Johannes* , Innsbruck 1967, págs. 122ss.

proponer ignorarlo todo, a quién rogar que anulara lo que había ocurrido? ¿No apremia todo esto, en una noche insomne, desde el alma desesperada de un pecador...?»[36]

Aquella noche, Rubin recordó un borrador en el que había consignado por escrito el futuro de la Rusia comunista: «¿No sería tal vez mucho más importante para el Estado soviético dedicar su atención a las necesidades éticas del pueblo, más que a la construcción del canal Volga-Don o a la presa de Angara?»[37] Y entonces se le ocurre la idea de que la sociedad marxista necesita catedrales profanas, con solemnes ritos, para los grandes actos básicos de la vida humana. «Las formas arquitectónicas de las catedrales deberían derramar sobre la totalidad un hálito de grandeza y de eternidad.» Todo dependería de encontrar «personal de servicio de las catedrales que, sobre la base del amor y de la confianza del pueblo, estuviera dispuesto a llevar una vida inmaculada, desinteresada y digna»[38].

El hombre necesita perdón. Necesita la llamada hecha a su espíritu, que le soporta y le sostiene. Necesita el espacio del alma. Y de todo esto es símbolo la catedral. Pero al mismo tiempo es claro que la catedral, como simple edificio, no es otra cosa que museo o, de nuevo, una gran oficina. Es claro que sólo se convierte en catedral a través de los hombres que construyen el espacio del espíritu, que hacen de las piedras templos y mantienen así abierta la llamada infinita a los hombres, sin la que se extingue lo que hay de humano en ellos.

Me parece recurso demasiado barato afirmar que aquí hay tan sólo una idea filosófica, que nada tiene de bíblica, una idea que puede ser humanamente impresionante pero que carece de toda importancia desde un punto de vista cristiano. Precisamente porque es tan humana, es cristiana[39].

---

36. A. Soljenitsin, *Der erste Kreis der Hölle (El primer círculo del infierno)*, citado según la traducción de la S. Fischer Verlag 1970, pág. 483.

37. Ibidem, pág. 485.

38. Ibidem, pág. 487.

39. El aislamiento, hoy ya habitual —y, por supuesto, muy estrechamente relacionado con la absoluta paradoja de la fe que constituye el punto de partida de las reflexiones de Karl Barth— del ministerio neotestamentario respecto del ámbito global de los presupuestos humano-religiosos, me parece, cada vez más, una absolutización inadecuada de un aspecto parcial, en la que se ignora la corriente general de la evolución bíblica. Por desgracia, aquí debo contentarme con mencionar —sin poder entrar en mayores detalles— esta cuestión, que afecta a los presupuestos mismos del problema. Cf. G. Goldbrunner, *Seelsorge - eine vergessene Aufgabe*, Friburgo 1971.

La humanidad no necesita sacerdotes que disputen por sus derechos y su emancipación, pero que, en realidad, sólo se apacientan a sí mismos. Lo que necesita son «servidores de las catedrales», cuya existencia pura y desinteresada hace a Dios creíble y, por ello, hace de nuevo creíbles a los hombres. Éste es el camino estrecho que nos señalan tanto los interrogantes de los hombres reflexivos como la palabra de la Biblia.

2.2.3. El sacerdote como mediador y servidor de Cristo a la luz del mensaje neotestamentario

Hemos llegado ya a cansarnos de tanto discutir sobre el tema de la imagen del sacerdote. Todos los argumentos son conocidos y para cada uno de ellos surge un argumento en contra, de tal suerte que la polémica se ha convertido, hace ya tiempo, en una guerra de trincheras, en la que cada combatiente se limita a mantener su posición. Sólo de lejos comienza a tomar cuerpo la idea de que la discusión no puede resolverse a fuerza de argumentos, sino sobre la base de la experiencia de la vida real, del servicio cumplido. A pesar de las apariencias, la controversia no se inició como consecuencia de la adquisición de nuevos conocimientos científicos. El hecho de que de pronto se descubrieran en la Biblia nuevos aspectos, mientras que ya no podían encontrarse los antiguos, produjo, en el primer momento, una convulsión existencial que, en el contexto de las nuevas experiencias, ya no hallaba ninguna posibilidad de aceptar lo tradicional como fuerza capaz de dar un sentido también a las realidades de hoy y de mañana. Y así, los sentidos se agudizaban para captar lo que antes se había pasado por alto, mientras que la frecuencia de lo antiguo se perdía, cada vez más, en el espacio exterior.

A partir de aquí, puede afirmarse, con alguna razón, que los nuevos argumentos sólo pueden surgir de nuevas experiencias vividas y sufridas, que deben servir para confirmar o para refutar las concepciones teóricas. En los últimos años hemos podido coleccionar algunas experiencias sobre cosas de las que ciertamente no se puede vivir.

Pero lo positivo, lo que posibilita y llena la vida, necesita más tiempo para crear formas convincentes de nueva raíz. Por consiguiente, en esta cuestión hemos de revestirnos de cierta paciencia cuya

duración apenas puede acortarse en virtud de una penetrante percepción teológica: la experiencia de la vida no puede ser sustituida por la capacidad de construcción de la mente, por muy importante que ésta sea.

Con lo dicho, quedan ya también marcados los límites en que se mueven las reflexiones que siguen: se inscriben en el ámbito de la argumentación y, por tanto, dentro de las fronteras que ésta tiene fijadas. Esto no quiere decir, en modo alguno, que argumentar sea fatigarse en vano. Si bien es cierto que el hombre es algo más que pensamiento, no es menos cierto que no se puede prescindir del pensamiento en la vida: la plenitud sólo puede advenirle al hombre por la verdad en la que se identifica con lo auténtico de sí que, por otra parte, siempre está a la vez más allá de sí mismo. La búsqueda del pensamiento y la acreditación de la vida están mutuamente ensambladas en una relación recíproca en la que no puede renunciarse a ninguno de los dos factores.

Se hace necesaria todavía otra nota previa delimitadora y clarificadora. El tema del sacerdocio es muy amplio. En esta sección sólo lo podemos utilizar en la medida en que así lo exija nuestro propósito, que consiste en hacer luz sobre las estructuras formales de Iglesia y teología. Así, pues, en este capítulo nuestro punto de partida ha sido la cuestión de si y hasta qué punto la realidad del sacerdocio encaja bien en la forma básica de una Iglesia para la que resulta determinante la conexión de Escritura y tradición, de palabra y sacramento, como modo de actualización de la palabra y de la obra de Jesús a través de los tiempos. Ya hemos visto que la palabra pide la *forma* comunitaria de la tradición y la *potestad* —procedente del exterior, del Señor mismo— de la comunidad. Hemos visto también que esta estructura de la palabra debe ser, en razón de su misma esencia, sacramental: descubrimos que el sacerdocio es vínculo sacramental en el seno de una tradición que desborda tanto a los individuos como a las comunidades.

En un segundo paso pusimos en claro que, a partir de aquí, se esclarece el contenido cúltico del ministerio sacerdotal, en cuanto que la eucaristía es un entrar en la cotidiana oración de Jesús, en la que se transfiere —se sacrifica— al Padre, y, de este modo, forma la Iglesia. Pudimos entender, por tanto, la eucaristía como unidad de palabra y sacramento y como misión de la vida cristiana y, a partir de aquí, se hizo comprensible la misión global del ministerio sacerdotal,

con lo que se ponía en claro, al mismo tiempo, el para qué de la estructura eclesial. Ahora bien, como al desarrollar esta doble serie de ideas, apenas si se analizaron los datos neotestamentarios, ya que más bien los dábamos por supuestos, debemos ahora dedicarles alguna mayor atención, para poder profundizar y ampliar todo lo que hemos venido diciendo hasta este momento.

Es bien sabido que el último decenio fue testigo de una amplia y viva discusión exegética sobre este punto. Por consiguiente, lo único que podemos hacer es intentar —a partir de un punto de vista elegido al azar— conocer al menos algunos aspectos de la cuestión. He dejado que me marque el camino el guión que me propusieron en la Summer School de Maynooth (Irlanda) el año 1969. Se me encargó en aquella ocasión desarrollar el tema del sacerdote como mediador y servidor de Jesucristo. Ahora bien, los recientes debates han criticado con particular crudeza el concepto de «mediador» en conexión con el sacerdocio, de modo que no me resultó nada fácil abordar el problema. No puede negarse, por otra parte, que, sobre todo en el pasado siglo, la idea de la mediación tuvo una gran importancia en el ámbito católico para el desarrollo de la imagen del sacerdote. Me pareció, pues, oportuno, seguir el impulso temático ya dado y comenzar por rastrear las huellas de la palabra «mediador», para analizar a continuación la realidad concreta de los servicios cristianos. Al final, y empalmando con ideas expuestas en páginas anteriores, se indicarán, mediante unas pocas y rápidas pinceladas, las consecuencias sistemáticas[1].

---

1. Las siguientes reflexiones han surgido sobre el telón de fondo de la actual discusión y han sido estimuladas por ella, en diálogo directo con los textos neotestamentarios. No considero oportuno desvirtuar este carácter del texto mediante la incorporación de numerosas indicaciones bibliográficas. En representación de todas ellas, bastará con citar a Deissler - Schlier - Audet, *Der priesterliche Dienst* I, QD 46, Friburgo 1970. Más bibliografía en J. Auer, *Kleine katholische Dogmatik* VII, Ratisbona 1979, págs. 296s; vers. cast.: *Curso de teología dogmática*, vol. 7: *Los sacramentos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1983. Querría mencionar, además, tres textos recientes, de carácter más o menos oficial, que abordan extensamente la nueva discusión: la Carta de los obispos alemanes sobre el ministerio sacerdotal, en 1969; la publicación «Priesterdienst» (servicio sacerdotal) de la Comisión teológica internacional, Einsiedeln, sin fecha (1972); y el documento *Das Priesteramt* (El ministerio sacerdotal) del sínodo de obispos de 1971, ibidem 1972, con un importante comentario de Hans Urs von Balthasar.

I. *El concepto de mediador en el Nuevo Testamento*

La palabra «mediador» aparece tan sólo en seis ocasiones en todo el Nuevo Testamento. Nuestra primera afirmación debe ser, pues, que el concepto de mediador es un tanto marginal en los escritos neotestamentarios y que nunca llegó a ser un concepto central de su interpretación de la realidad cristiana. Nunca fue, tampoco, un título específico de Cristo, ni entró en el lenguaje de las confesiones. Allí donde se recurre a él, se inserta en el ámbito de la reflexión teológica, que intenta hacer accesibles y comprensibles al entendimiento las afirmaciones nucleares de la fe. Debe decirse, en consecuencia, que en el Nuevo Testamento es un concepto de segundo orden. No forma parte del depósito central de la tradición, sino que es ya interpretación, aunque ciertamente incorporada a la misma tradición bíblica.

Una ojeada a los textos permite hacer de inmediato una segunda afirmación: la palabra «mediador» no tiene, dentro del Nuevo Testamento, un sentido unitario, sino que es utilizada con acepciones contrapuestas: en la carta a los Gálatas tiene una valoración negativa, mientras que en la carta a los Hebreos y en la primera carta a Timoteo su significación es positiva.

Analicemos primero el texto de la carta a los Gálatas. En el contexto de un diálogo polémico con una comunidad que tiene tendencias judaizantes, Pablo intenta explicar el aspecto supletorio y meramente provisional de la ley, en contraposición a la promesa hecha a Abraham, que se ha cumplido en Cristo y, por ende, ha abolido la ley. Para el apóstol, el valor secundario de la ley se echa de ver en que fue promulgada por ángeles, «con la intervención de un mediador. Ahora bien, cuando hay uno solo, no hay mediador, y Dios es uno solo» (Gál 3,19s).

El hecho de que la ley necesitara de un mediador es, pues, expresión de su insuficiencia. En la nueva alianza actúa Dios solo: él cumple la promesa y, por tanto, no hay lugar para un mediador. Para Pablo, pues, en este texto la mediación es incluso un quedar excluido de la meta, de Dios y de su poder redentor. Asoma aquí el recuerdo del *Proceso* de Kafka, en el que al acusado se le van recomendando una fila interminable de nuevos intermediarios, de modo que, en cada nuevo lance, experimenta, con creciente desesperación, cuán lejanos e inaccesibles están los auténticos mandatarios, aquel poder inacce-

sible que se halla al fondo, que nunca nadie puede alcanzar, porque sólo puede contactarse a través de intermediarios. Frente a esto, Cristo es para Pablo el acontecimiento de la inmediatez de Dios, el contacto directo, ya restablecido, con Dios y, por ende, el final de aquella mediación aparentemente benéfica pero que en realidad siempre alejaba de la meta. Cristo no es mediador, sino inmediatez, la presencia de la acción misma de Dios que, a través de él, hijo único de Abraham, cumple en nosotros la promesa para que seamos «uno» con él (Gál 3,28). Así, pues, de un lado está el único Dios y, del otro, el Cristo único, con el que nosotros somos también uno. Todo lo que se interpone queda eliminado.

Presenta cierta afinidad con esta idea la carta a los Efesios, que considera que la salvación consiste en la eliminación del muro de división entre judíos y paganos, en que todos se han hecho uno en su cuerpo, extendido en la cruz (2,11-22), un cuerpo que asume en sí las dimensiones de la anchura y la longitud, la altura y la profundidad y lo unifica todo en el poder del amor, que es más profundo y alcanza más lejos que toda *gnosis* (3,18s).

Aunque la carta a los Hebreos surge de un fondo histórico parecido, desarrolla otra línea de pensamiento. También este autor contempla el judaísmo como el orden de los ángeles, que tenían allí una decisiva importancia. Y también él entiende que lo nuevo del cristianismo consiste en que ahora en lugar de los ángeles aparece el Hijo, de modo que, dejando ya el camino de las figuras, se avanza por el que lleva a la realidad misma. Pero este nuevo contacto directo con Dios, que también el autor de la carta proclama, no le lleva a desechar la idea del mediador: al contrario, la utiliza para atribuir precisamente el título de mediador a Jesús (8,6; 9,15; 12,24). Se mueve, pues, en términos objetivos, a lo largo de la misma línea que hallamos en 1Tim 2,5, donde se dice: «Hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús, hombre también.»

¿Qué intentan decir estos textos, cuando aplican a Jesús el concepto de mediador? En síntesis, la idea de la carta a los Hebreos es la siguiente: Todo el ordenamiento cúltico paleotestamentario permanecía anclado en el ámbito de la σάρξ, es decir, de la realidad intramundana; no llegaba hasta el auténtico ámbito divino, el ámbito del πνεῦμα. Estaba, por consiguiente, retenido en el orden de las sombras (Heb 10,1), sin llegar a la realidad misma. Aquel culto no podía, por tanto, cruzar a través del muro de las imágenes; era sólo

representación, que no llegaba a la realización misma. Sólo Cristo, que se entrega a sí mismo en la cruz, sale del ámbito de las imágenes y de las sombras, al morir la muerte real de un hombre ajusticiado. No cruza un velo imaginario para penetrar en un *sancta sanctorum* igualmente imaginario, sino que pasa a través de la auténtica cortina, la σάρξ, el muro divisorio que limita nuestra existencia terrena, y llega así al otro mundo, ante la gloria celeste del Dios vivo. Este realismo de la cruz es para el autor de la carta a los Hebreos la auténtica respuesta al culto de sombras de la antigua alianza, es decir, es el sacerdocio real y la real mediación a Dios. También la primera carta a Timoteo explica la voz «mediador» con la adición de «que se entregó a sí mismo como rescate» (2,6), lo que significa que también aquí existe una íntima conexión entre la mediación y la cruz, entre la mediación y el sacerdocio.

Llegamos con esto a la afirmación capital: la carta a los Hebreos entiende su teología de la mediación de Cristo como teología del sacerdocio de Cristo. El hecho de que Cristo sea mediador en un sentido pleno y verdadero, que cruza la cortina de lo creado, las fronteras de este mundo, y llega hasta el mismo Dios, significa también y al mismo tiempo que él es el sacerdote auténtico, el único real y verdadero. En la carta a los Hebreos acaban por confluir, en definitiva, los conceptos de sacerdote y mediador. El concepto determinante y globalizador es el de sacerdote. La palabra mediador hace luz sobre uno de sus aspectos. Si esta carta a los Hebreos pone de relieve con tanto vigor la singularidad del sacerdocio de Cristo, sus afirmaciones son aplicables, por inclusión, a la mediación de Cristo, aunque la fórmula precisa del «mediador único» no aparece hasta la primera carta a Timoteo. Si ahora, a partir de estas reflexiones, nos preguntamos por las características más importantes de la mediación de Cristo, tal como la describen las cartas a los Hebreos y a Timoteo, podemos mencionar dos:

1. Esta mediación es exclusiva pero —podríamos decir, con formulación paradójica— es exclusiva justamente porque es inclusiva. Con expresión algo más clara: la mediación que Jesús lleva a cabo ante Dios en favor de los hombres no se inserta en una serie de múltiples y posibles mediaciones, sino que es la única mediación auténtica entre el ser humano y Dios, de tal suerte que todas las demás no merecen ya este nombre. Jesús excluye cualquier otra mediación a Dios porque puede incluir en sí todas las cosas, porque su mediación

tiene validez para todos los lugares y en todos los tiempos. Su singularidad se fundamenta en su universalidad y de su universalidad se deriva su singularidad.

2. La singularidad de la mediación de Cristo se basa, en definitiva, en su realismo, que convierte a todas las restantes mediaciones en pasos previos, dados dentro del muro de sombras creadas. Así, pues, el realismo de la cruz es el fundamento auténtico de la mediación de Cristo. Por supuesto, la importancia de la cruz depende a su vez de que Dios ha instituido a Cristo, en cuanto «Hijo», como sumo sacerdote y le ha capacitado para celebrar la liturgia celeste que nadie podía realizar por sí mismo (5,5; 9,11). Así entendido, la raíz genuina de la mediación de Cristo es la institución del mismo Dios: sólo el Hijo podía, en este sentido, ser mediador. El hombre Jesús sólo puede ser mediador entre los hombres y Dios, porque Dios mismo se ha mediado a los hombres en Cristo.

Desde aquí es posible establecer una comparación con la antes citada afirmación de la carta a los Gálatas. Esta carta contrapone, como vimos, a la mediación la inmediatez. Podemos añadir ahora que la genuina línea de pensamiento de la carta a los Hebreos y de la primera a Timoteo no se hallan lejos de esta concepción. También para estos dos escritos lo decisivo es que Cristo ha cruzado la región de lo mediato, los juegos de sombras de las religiones. Tal vez el mejor modo de reflejar su pensamiento sería definirlo como la inmediatez mediada. En el medidor Cristo encontramos inmediatamente a Dios. Él es el mediador verdadero justamente porque lleva a la inmediatez, o, por mejor decir, porque él mismo es la inmediatez.

Hagamos aquí una observación respecto de la historia de las repercusiones de este texto. Considero que se trata de una observación importante —por encima de todo biblicismo— porque el texto sólo ha alcanzado su realidad configuradora de historia a través de su historia, de su aceptación en la fe, la vida, la oración y la meditación de la Iglesia, y sin esta historia, que expresa su destino, nunca puede ser entendido de forma adecuada. Si no me engaño, la reflexión patrística prolongó dos líneas ya insinuadas, aunque no totalmente desarrolladas, en los textos bíblicos. Mientras que la carta a los Hebreos describe, de forma concreta, la cruz como el lugar de la realización de la mediación de Cristo y menciona también claramente la filiación de Jesús, es decir, el hecho de que ha sido el Padre quien le ha instituido en el ministerio sacerdotal, como presupuesto de este servicio de me-

diador, la teología patrística centró cada vez más su atención precisamente en este presupuesto fundamental. En consecuencia, la mediación de Cristo se identificó ampliamente con su encarnación, de la que ahora se afirma que es la mediación auténtica, realizada por Dios mismo, de la esencia humana en la esencia divina, una mediación en la que tiene lugar el *sacrum commercium: innovantur naturae* (las dos naturalezas se renuevan) —*Deus homo factus est: id quod fuit permansit, et quod non erat assumpsit* (antífona para el *Benedictus* del breviario romano, en la octava de navidad).

A lo dicho debe añadirse la conexión con la idea del cuerpo de Cristo, sugerida por Gál 3,28. Pablo expresaba aquí la inclusividad exclusiva de la acción de Cristo con la fórmula: «Sois uno en Cristo», de suerte que ya no es necesario el concepto de un mediador, porque ahora ya sólo quedan en escena Dios y Cristo. Así, pues, Cristo no aparece aquí ya como un individuo separado del resto de los hombres, sino como aquel que todo lo abraza, que ha edificado a la Iglesia como su cuerpo y forma con ella un Cristo único y total. La consecuencia es que ahora la Iglesia, en cuanto que es «una con Cristo», participa de la mediación de Cristo. Es mediación a Dios, porque es la forma bajo la que Cristo prolonga su presencia actual en la historia. La íntima interpenetración de cristología y eclesiología permite ampliar el concepto de mediación sin lesionar la singularidad de la mediación de Cristo. Por supuesto, aquí asoman ya también los peligros. Pero antes de analizar más de cerca esta cuestión, debemos dirigir una vez más nuestra mirada al Nuevo Testamento y preguntarnos qué es lo que en él se dice —o se excluye— respecto de los servidores de Cristo, de su sacerdocio y de su función de mediadores.

II. *Los ministerios en el Nuevo Testamento*

1. El ministerio del apostolado

Ante todo, una afirmación básica: el Nuevo Testamento no conoce, en el seno de la ἐκκλησία, de la comunidad de Jesús, ningún ἱερεύς, pero sí conoce a los ἀπόστολοι y, junto a ellos, una multitud de servicios en cada una de las Iglesias locales, que surgieron como consecuencia de la labor de los misioneros (apóstoles). No entraremos aquí en la cuestión de hasta qué punto la ausencia del ἱερεύς se

debe no tanto a razones de principios, como a circunstancias puramente históricas, ya que en los primeros momentos todavía seguía en pie el templo judío, cuyos ἱερεῖς eran reconocidos como tales por los cristianos. Intentamos sencillamente analizar la situación concreta tal como existía y comenzaremos por considerar el concepto de apóstol. La única pregunta que, para nuestro propósito, tiene aquí importancia es la siguiente: ¿qué relación hay entre el apóstol y Cristo? ¿Qué clase de potestad le compete a este cargo?

Lo primero que habría que constatar es que el Nuevo Testamento atribuye constantemente el apostolado a una misión específica del Señor y que lo define como resultado de una vocación (cf. por ejemplo Mc 3,13-19). De aquí se deriva el hecho de que el apostolado es participación de la misión encomendada a Cristo: al igual que Cristo, también el apóstol anuncia la proximidad del reino de Dios y, desde Cristo, tiene potestad para hacer visible, mediante señales poderosas (Mc 3,15s; Mt 10,7s), la venida del reino. La estrecha conexión entre la misión de Cristo y la del apóstol ha sido sintetizada en dos fórmulas básicas: «El que os escucha a vosotros, a mí me escucha; y el que os rechaza, a mí me rechaza; y el que me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (Lc 10,16; cf. Mt 10,40). Muy parecida a esta formulación sinóptica es la sentencia del resucitado en el evangelio de Juan: «Como el Padre me envió, también yo os envío» (20,21). Las dos veces se presenta a Cristo como apóstol del Padre, de tal modo que aquellos a quienes él envía como apóstoles expresan lo que el mismo Cristo es.

Esta idea, que en los sinópticos es todavía un tanto marginal, encuentra su pleno desarrollo en el evangelio de Juan. Aquí la misión pasa a ser uno de los conceptos cristológicos fundamentales. Cristo es, en razón de su propia esencia, el enviado del Padre. Su ser total consiste justamente en ser el enviado y así, en cuanto mediador puro, no es que esté junto al Padre, sino que es su *repraesentatio* sin límites entre los hombres. El concepto de misión del evangelio de Juan muestra una variación sustancial respecto de la idea de mediador y descubre, una vez más, su sentido neotestamentario. Al interpretar a Jesús como «apóstol», el apostolado queda firmemente anclado en el centro de la cristología. El Señor transmite aquí lo que fue origen y capacidad de movimiento de su propio ser terreno. El apostolado se perfila así como un ministerio con fundamentación cristológica: si la misión implica ser representación y, por tanto, también mediación

del que envía, entonces es indudable que este ministerio central de la Iglesia en formación tiene el carácter de servicio de mediación.

Hemos de tener en cuenta, de todas formas, que falta la palabra misma de «mediador». Además, la misión del apóstol se encuentra en estricto paralelismo con aquel «como el Padre me envió a mí, os envío yo a vosotros», esto es, se halla enteramente inserta en el eje de Cristo. Y, en fin, debe advertirse que, caso que se quiera acudir al concepto de mediación, tiene aquí un acento distinto del que presenta por ejemplo en la carta a los Hebreos y en la primera carta a Timoteo. En Juan, la mediación se apoya en el desprendimiento del enviado, que queda enteramente en un segundo plano respecto del mensaje y del que le envía, que no se da a sí mismo, sino que trae al otro. La mediación implica aquí el vaciamiento de sí de un hombre y su total permeabilidad para el otro. No se apoya en acciones propias, sino en la institución por el otro, en la disponibilidad para el otro, ante el cual se retira a un segundo plano. Comienza a dibujarse aquí el *ethos* específico del titular de un ministerio o de un cargo neotestamentario, que es, por ende, algo enteramente distinto de la autoconciencia de los sacerdotes, que pertenecen a otro contexto espiritual.

¿Cómo se describe la situación en los escritos paulinos? Es bien sabido que también para Pablo la vocación inmediata, a través de Cristo, es elemento constitutivo para la realización del servicio apostólico (por ejemplo, Gál 1,10-17), y que también para él el apostolado es un ministerio específico y no algo común a todos los cristianos, al alcance de cualquier creyente (1Cor 12,29). No obsante, para nuestro problema concreto hay dos observaciones que considero de especial importancia:

a) En la segunda carta a los Corintios desarrolla Pablo, en el marco de una polémica con sus adversarios, que intentaban negarle la calidad de apóstol, una detallada teología del apostolado. En este contexto interpreta al apóstol como la elevación y superación pneumática de la figura de Moisés y establece una identificación entre el ministerio de Moisés y el del apóstol, pero de tal modo que el mosaico permanece dentro del mundo de la letra, mientras que el ministerio apostólico se sitúa en el nivel del *pneuma*, de la realidad divina y vivificante que se ha hecho visible. En consecuencia, al ministerio de Moisés se le califica de ministerio de muerte y de condenación (διακονία τοῦ θανάτου, τῆς κατακρίσεως) mientras que el ministerio

apostólico es pneumático y de justicia (διακονία τοῦ πνεύματος, τῆς δικαιοσύνης; 3,7-9).

Esta línea de pensamiento es importante para nuestro tema debido a que en la construcción del apostolado a partir del tipo de Moisés se recurre a la figura central del Antiguo Testamento. También esta intepretación del apostolado tiene una orientación cristológica, pero aquí la cristología aparece bajo una luz distinta y más compleja que en la idea de la misión sinóptica desarrollada por Juan. Cristo transmite y posibilita la comprensión pneumática de la figura de Moisés, en cuanto que él mismo es el *Pneuma*, la realidad insinuada por Moisés. No obstante, el apóstol, aunque mediado por el eje Cristo, es interpretado desde Moisés y su ministerio es explicado como antítesis pneumática —posibilitada por el Señor— respecto del ministerio mosaico. El Señor abarca ambas cosas, el tipo y la realidad. Acaso sea ésta la primera vez que, en el seno de la primitiva literatura cristiana, se desarrolla con entera decisión la idea de que la comunidad de Jesús es un orden nuevo y propio, junto al de Moisés, y que, por consiguiente, implica una nueva diaconía que, por un lado, responde a la de Moisés y, por otro, se diferencia profundamente de ella.

Pablo reasume estas ideas en el capítulo quinto de la carta. Ahora dice del ministerio apostólico que es «servicio de reconciliación», con lo que se acerca de sorprendente manera a la noción del ministerio del sumo sacerdote paleotestamentario, cuya función más noble y elevada era la liturgia de la fiesta de la reconciliación. De todas formas, también aquí la interpretación pneumático-cristológica de la idea de la reconciliación tiene elementos tanto antitéticos como paralelos. Pero lo que es más importante ahora a partir de este enfoque, Pablo destaca con absoluta claridad el carácter mediador de este ministerio, cuando dice: «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!» (5,20). Se percibe nítidamente, al fondo de esta concepción, la figura de Moisés, que trae al pueblo la palabra de Dios, que quiere ganar al pueblo para Dios y a Dios para el pueblo, que desea mediar entre los dos y está dispuesto a dejarse destrozar, a consumirse en medio de ambos. Por lo demás, este rasgo se halla también, significativamente, al final de la segunda carta a los Corintios: «Por mi parte, muy gustosamente gastaré y me desgastaré totalmente por vuestras almas» (12,15). Así, pues, de nuevo todo fluye a través de la figura de Cristo, que es la reconciliación misma.

En síntesis, podemos afirmar que nos hallamos ante el texto que más estrechamente relaciona al titular de un ministerio neotestamentario con el concepto de mediador. Esta interpretación del servidor de la nueva alianza como mediador no es, como ya vimos, una consecuencia directa de la cristología, sino de la interpretación cristológica del Antiguo Testamento. Ha sido esbozada a partir de la figura de Moisés, tal como nos la presenta Éxodo 34 y el Deuteronomio, es decir, que no ha sido construida a partir de los elementos cúlticos, sino desde la imagen de Moisés que, en cuanto mensajero de la palabra, se encuentra entre Dios y el pueblo, entre la nube sobre el monte y los hombres que se hallan en el desierto, al pie de la montaña, consumidos de impaciencia ante las dificultades. Aunque el enfoque de esta concepción es radicalmente diferente, en cuanto al contenido se halla muy cerca de lo que hemos deducido a partir de los sinópticos y de Juan: el ministerio de mediación del apóstol está estrechamente relacionado con su disposición a dejarse consumir y desgastar por el evangelio.

Se abre aquí paso una segunda observación. Llama, por fuerza, la atención el hecho de que el mismo Pablo que en la carta a los Gálatas niega a Cristo el concepto de mediador, describa ahora la figura del apóstol con formulaciones que pertenecen al círculo de ideas de este concepto de mediación. Semejante contraste muestra, a mi entender, con total claridad, cuán erróneo es pretender extraer conclusiones terminológicas a partir de unos textos neotestamentarios aislados. Ni el Nuevo Testamento en su conjunto ni sus autores concretos se atienen a un sistema terminológico fijo y estable. Toman una idea y la desarrollan en una dirección determinada, pero no la sistematizan. Hablan a base de ejemplares, con la vinculación de lo que es ejemplar, pero sujetos también a los límites del ejemplo, que siempre puede ser completado con otros ejemplos y otros enfoques conceptuales.

Hay también, por supuesto, una gradación en las afirmaciones. La fórmula de un único mediador, Cristo, es central en la primera carta a Timoteo, porque ha sido extraída más del núcleo mismo de la fe neotestamentaria que la formulación que utiliza la carta a los Gálatas, que se mueve dentro del marco de la especulación de la *tora*, para la cual en la nueva alianza no hay mediadores. No obstante, también hay que saludar con ciertas reservas una dogmatización excesivamente literal incluso en el caso de las fórmulas de la primera carta a Timoteo.

b) En la carta a los Romanos, Pablo sitúa el ministerio del apóstol en el contexto de la liturgia cósmica que debe desarrollarse, a partir de Cristo, como aquel culto real que sustituye a los juegos de sombras del pasado. En la carta a los Filipenses introduce al apóstol en aquel realismo de la cruz y de la liturgia de la cruz que significaba, para los cristianos, el fin del templo, de modo que se rasgó el velo del «santo de los santos», señalando así que se había iniciado el momento final. Las dos veces hallamos ideas que no se diferencian de las de la carta a los Hebreos, sólo que mientras que en esta última se habla tan sólo de Cristo, la carta a los Gálatas lo relaciona con el ministerio apostólico. En la carta a los Romanos, Pablo se define como «ministro de Cristo Jesús para los gentiles, ejerciendo el sagrado oficio del Evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo» (15,16). Toda la frase está impregnada de terminología cúltica, todos los conceptos pertenecen al ámbito del templo y de sus sacrificios. Pero el conjunto ha sido trasladado a otro nivel: la ofrenda, que es preciso sea inmaculada, adecuada al culto, «santa», no está ya constituida por animales sacrificados, sino por los pueblos de la tierra. El medio a través del cual Dios los acepta y los convierte en hostia viva es el mensaje del evangelio, un mensaje que debe remodelarlos para Dios. A partir de aquí, el servicio sacerdotal del apóstol se identifica con su misterio como misionero del evangelio.

En la carta a los Filipenses habla Pablo de su propio martirio utilizando la terminología sacrifical del templo y lo vincula a la idea antes insinuada, al considerar «el derramamiento de su sangre como libación» sólo como el punto final y la realización definitiva de «la ofrenda de vuestra fe» (2,17). La liturgia misional incluye, por tanto, al apóstol. Como el servicio de Cristo, que al principio sólo consiste en el anuncio de la buena nueva, también la liturgia misional alcanza su plenitud sólo en la cruz, en el usarse y gastarse la propia persona en favor de la palabra. Es evidente que, una vez más, nos hallamos ante una estrecha mezcla de teología del apostolado y cristología, cosa que, por otra parte, para Pablo resulta evidente, hasta el punto de que no requiere especial reflexión. No aparece el concepto de mediador. Y aunque el punto de partida de esta línea de pensamiento es enteramente distinta de la que se expone en la segunda carta a los Corintios, cuanto al contenido objetivo avanza en la misma dirección, de modo que también aquí entran en juego los elementos que con-

figuran el concepto de mediación. Al desembocar, además, en una teología del martirio, se acentúa aún más esta dirección, que ya hemos descubierto antes. El mediador debe convertirse necesariamente en «sacrificio»: ésta es la exigencia que le presenta la liturgia real del crucificado.

2. Los restantes ministerios eclesiales

Comparados con esta profunda y detallada teología del apostolado, los restantes ministerios de las Iglesias locales permanecen, al principio, en una modesta penumbra. Ni siquiera se había acuñado para ellos una terminología estable. En la carta a los Hebreos, a sus titulares se les llama ἡγούμενοι (13,7.17.24), expresión que también se encuentra, una vez, en los Hechos de los apóstoles (15,22). En la primera carta a los Tesalonicenses (5,12) y en la carta a los Romanos (12,8) reciben el nombre de προϊστάμενοι, denominación que figura en un pasaje de la primera carta a Timoteo, aunque aquí unida al calificativo de πρεσβύτεροι (5,17), que aparece asimismo en los Hechos, en las cartas católicas y en las pastorales como designación usual de los titulares dentro de la comunidad. En la carta a los Filipenses, en fin, se les llama ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (1,1). El ἐπίσκοπος en singular, aparece en 1Tim (3,2) y en la carta a Tito (1,7). En los Hechos, este vocablo no es, propiamente hablando, un título, sino una denominación de función, aplicada a los presbíteros (20,28). La primera carta de Pedro la utiliza como título de dignidad de Cristo, aunque siempre con clara referencia a los titulares de la comunidad (1Pe 2,25). Pablo ha desarrollado una teología de estos ministerios sólo de manera indirecta, en cuanto que los describe como partes del múltiple organismo carismático del cuerpo de Cristo, en el que el *Pneuma* distribuye diversos dones y funciones y, por tanto, también los servicios (Rom 12,6-8; 1Cor 12,28-31).

La carta a los Efesios reasume estas ideas, pero entre los dones pneumáticos que le advienen a la Iglesia en virtud de la exaltación del Señor menciona sólo de forma expresa los servicios ministeriales: apóstoles, profetas, evangelizadores, pastores y maestros (4,11). Esta afirmación no se aleja, en sus términos esenciales, de la doctrina de las grandes cartas, pero ahora ya no se describe la multiplicidad del cuerpo de Cristo llevada a cabo por el Espíritu, sino más bien los

servicios ministeriales dentro de este cuerpo, como dones del *Pneuma* del Señor resucitado. La evolución teológica, que en este texto más se presupone que se expone, aparece más claramente en los Hechos de los apóstoles, en las cartas católicas y en las cartas pastorales. Los Hechos desarrollan ya, en el discurso de despedida de Pablo a los presbíteros de Éfeso, una teología del presbiterado de extraordinaria amplitud, que se caracteriza por tres consideraciones fundamentales:

a) El discurso, considerado en su conjunto, esboza ya la idea de la sucesión apostólica. Ha sido concebido a modo de un testamento de Pablo, que, en él, pone a la comunidad en las fieles manos de los presbíteros, a quienes transfiere con palabras conjuradoras la responsabilidad que hasta entonces recaía sobre él. Atendida la composición global de los Hechos de los apóstoles, está fuera de duda que Lucas ha entendido este discurso de forma ejemplarizante y ha querido expresar en él las relaciones existentes entre el apóstol y los presbíteros. Intenta fijar bien los nexos entre la Iglesia apostólica y la postapostólica y recurre, para ello, a la imagen de la delegación de la responsabilidad pastoral del apóstol a los presbíteros que, de este modo, son considerados, en términos objetivos, como «sucesores de los apóstoles».

b) Se contempla el ministerio de los presbíteros como institución del Espíritu Santo: no ha sido Pablo, sino el *Pneuma,* quien ha instituido a los presbíteros (20,28).

c) El concepto de ἐπίσκοπος se entiende aquí en un sentido absolutamente funcional: los presbíteros son los «vigilantes» del rebaño: hay, pues, una interferencia con la imagen del pastor. Puede calificarse esta inserción del ministerio del presbítero en la temática del pastor y el rebaño como el tercer rasgo importante del texto. Con ello, este ministerio se inscribe en una gran tradición de Israel que, por un lado, describe a Yahveh como el único pastor verdadero del pueblo, mientras que, por otro, también concibe como pastores a los reyes y sacerdotes, aunque, por supuesto, deben ser juzgados por el grado de su relación de servicio y fidelidad a Yahveh. Dejaremos aquí abierta la pregunta de hasta qué punto no debe darse por supuesta la prolongación cristológica de la imagen del pastor que hemos hallado en 1Pe 2,25, en Heb 13,20, en Jn 10 y, a modo de insinuación, también ya en Mc 6,34par. y en Mc 14,27par. En todo caso, es sorprendente la afinidad del texto con el pasaje correspondiente de la primera carta de san Pedro. Fuera como fuere, el hecho es que el ministerio

presbiterial queda aquí insertado en la línea tradicional de los servicios sacros del antiguo pueblo de Dios, Israel, y, al mismo tiempo, abierto a una interpretación cristológica. Además, en virtud de esta imagen del pastor y el rebaño, que incluye una relación que no es ni reversible ni rescindible, este ministerio se construye como un inequívoco enfrente respecto de la comunidad ya que ésta no puede ser, en su conjunto, «pastor» (cosa que no tendría sentido), sino que es guiada por el pastor que le ha dado el *Pneuma*.

Dentro del grupo de las cartas católicas, la primera de san Pedro contiene dos alusiones. La sección 5,1-4 recuerda vivamente, como ya se ha dicho, el discurso de despedida de los Hechos a los presbíteros de Éfeso, que acabamos de analizar en las líneas precedentes. Casi se le podría calificar de una especie de «espejo de presbíteros». Es aquí importante que el apóstol se califique de συμπρεσβύτερος, copresbítero. La pregunta de si el texto procede o no del mismo apóstol carece de importancia para nuestro tema. Lo que es indiscutible, en todo caso, es que en esta carta el apóstol aparece como el que pronuncia el discurso y que, a través de su autocalificación de copresbítero, se identifican los dos ministerios, el del apostolado y el del presbiterado. Según esta fórmula, el ministerio apostólico significa lo mismo que el ministerio presbiterial. A mi entender, en este pasaje neotestamentario se expresa una conexión tan estrecha entre estas dos magnitudes que se da ya el traslado objetivo de la teología del apostolado a la del presbiterado.

Este mismo texto introduce también la idea del pastor como interpretación del ministerio de los sacerdotes, ampliándola, en expresa conexión con las exhortaciones paleotestamentarias, de modo que contribuye a insertarla aún más claramente en el contexto tradicional a que antes hemos aludido. Con esto crea, al mismo tiempo, la línea de unión con otro pasaje de esta misma carta, en el que a Cristo se le llama «pastor y obispo de vuestras almas» (2,25). Desde este contexto resulta indiscutible, a mi entender, que esta denominación de Cristo quiere ser una alusión a los titulares de ministerios de la Iglesia, una insinuación que los vincula a Cristo como pastor verdadero. Si esto es así, se ha dado una inequívoca fundamentación cristológica al ministerio episcopal.

Las cartas pastorales no añaden nada esencialmente nuevo. Se destaca con mayor énfasis la imposición de las manos como rito de la introducción pneumática en el ministerio (2Tim 1,6; pero cf. ya Act

6,6); resalta con mayor relieve, del grupo de los presbíteros, la figura del obispo (uno sólo), a quien se le encomienda que establezca presbíteros en cada Iglesia local (Tit 1,5), aunque, por otra parte, no aparece aún del todo clara una estricta distinción entre el ministerio episcopal y el del presbiterado (1Tim 3,2-7; Tit 1,7ss). De todas formas, es patente el proceso de transferencia de la responsabilidad apostólica a Timoteo y Tito, ya que aquí se repite aquella formulación, que incluye la idea de sucesión, que utiliza el libro de los Hechos en el discurso de despedida a los presbíteros de Éfeso.

Respecto de la valoración de las relaciones entre las cartas pastorales y las grandes paulinas, hay un pequeño texto en la primera a los Corintios que me parece importante y al que, en cierto modo, podría considerársele como el punto de arranque que lleva de las grandes cartas de la primera época a las cartas pastorales. Se trata del pasaje en que Pablo exhorta a los corintios a que le imiten, y añade a continuación: «Por esto mismo os he enviado a Timoteo, hijo mío querido y fiel en el Señor; él os recordará mis normas de conducta en Cristo, conforme enseño por doquier en todas las Iglesias» (1Cor 4,17). En cierto modo, lo que las cartas pastorales intentan es ampliar y consolidar este proceso. Por lo demás, la función de Timoteo es siempre la misma: ser enviado del apóstol, que, a su vez, es enviado de Jesús, que fue, por su parte, enviado del Padre. Y, en cuanto enviado, su tarea consiste en recordar las normas apostólicas como normas en Cristo, rememorando y actualizando la predicación del apóstol a la Iglesia universal como mensaje de la fe. Si se toma este texto en serio, es imposible evitar la impresión de que las cartas pastorales tienen un cierto «origen paulino», con independencia de quién haya podido ser, en concreto, el autor de cada una de ellas.

Como resultado de estas reflexiones podemos afirmar que ha sido el propio Nuevo Testamento el que ha puesto el trazo de unión entre el ministerio apostólico y el presbiterial, de tal modo que los datos estructurales del uno son también los del otro. El presbítero se halla inserto —en principio— en el servicio de mediación de Jesucristo del mismo modo que el apóstol y es, al igual que éste, servidor de Jesucristo.

III. *Conclusiones*

Intentaré primero resumir en cuatro tesis las ideas anteriormente expuestas. A continuación, procuraré extraer algunas aplicaciones respecto de la cuestión de una intelección correcta de la existencia del sacerdocio en la Iglesia. Ante todo, fijemos bien los puntos que hasta ahora han quedado claros:

1. El ministerio sacerdotal en la Iglesia sólo puede ser entendido en cuanto ordenado al ministerio —a un mismo tiempo exclusivo e inclusivo— de mediación de Jesucristo. No puede entendérsele a partir de un esquema cúltico-teológico general, sino que tiene su punto de partida, su posibilitación y su acuñación en la figura de Jesucristo.

2. El ministerio de sacerdote y mediador de Jesucristo tiene su lugar de consumación en la cruz y su presupuesto y fundamento en la encarnación, que le ha destinado a ser Hijo, y, así «sumo sacerdote de los bienes futuros» (Heb 9,11).

3. La norma inmediata y el punto de partida del ministerio presbiterial es el apostolado. En cuanto prolongación de la misión de Jesucristo es, ante todo, encargo de evangelizar. El servicio de la palabra que así representa debe ser entendido desde el telón de fondo de la palabra hecha carne y crucificada. Incluye en sí la misión de realizar señales poderosas y la pretensión de dar fe en la cruz del testimonio. Presupuesto de ambas cosas es la potestad que procede del Padre y ha sido otorgada en la encarnación.

4. La teología paulina del apostolado permite, en principio, una comprensión del sacerdote como mediador, en cuanto que el servicio de mediación de Cristo se concreta y está representado en la acción y los padecimientos del apóstol. Pero, según esto, el sacerdote sólo es «mediador» en cuanto servidor de Cristo. Es este segundo concepto el que tiene la preeminencia. Debería incluso renunciarse al concepto de mediador en aras de la claridad. El gran problema de la teología será siempre conservar y preservar la inclusividad exclusiva de Cristo no al margen y sólo de palabra, sino en toda la amplitud de su contenido. El gran problema de la vida eclesial y, sobre todo, de lo sacerdotal, será siempre entregarse plenamente en la prestación real de los servicios eclesiales a la inclusión en Cristo, no construir y ser junto a él, sino dentro de él, y así, al abarcarlo todo, dejar que se convierta en realidad su exclusividad, que es necesaria, pero

que no destruye, sino que lo libera todo al incluirlo en su infinitud.

Que el impulso del pensamiento alcance esta meta depende en último extremo, como ya hemos dicho, de que tenga éxito el experimento de la vida. Los fracasos del pensamiento y sus aproximaciones más o menos logradas son aquí siempre el índice de la fase histórica en que se encuentra la Iglesia. Cuando se escucha todo el contenido, no sólo comprendemos bien el temor de los discípulos, sino que nos sentimos invadidos por aquellos mismos sentimientos que ellos tuvieron cuando advirtieron por vez primera el alcance de aquel seguimiento que habían emprendido. Las palabras de Jesús al discípulo rico les hicieron tomar conciencia de hasta qué punto debe hacerse «pobre» un hombre que se deja incluir en la «exclusividad» de Jesucristo. «Pues, ¿quién podrá salvarse?», se preguntaban asombrados (Mc 10,26). Sólo cuando sintamos en nosotros aquel temblor ante lo que Jesús califica de absolutamente imposible (10,27) estaremos cerca de la reclamación que el seguimiento presenta.

La cuestión con que nos enfrentamos —repitámoslo una vez más— debe llevarse adelante, en un primer momento, sólo como un experimento vital. Toda formulación teórica tiene aquí un mero carácter preliminar y transitorio. Con todo, no es posible renunciar a esta reflexión. A la luz de las vivencias y de los padecimientos que la Iglesia ha experimentado en torno a este ministerio, pueden descubrirse, a mi entender, dos aspectos complementarios de la existencia sacerdotal.

1. El primero de ellos fue ya aclarado por san Agustín en su polémica contra la exigencia absoluta de santidad de los donatistas. El obispo donatista Parmeniano había destacado una serie de textos paleotestamentarios como criterio del obispo cristiano. Entre ellos figuraba, por ejemplo, la frase de la versión latina del Levítico: «El hombre que tenga una mácula o un defecto, no puede entrar a presentar ofrendas a Dios» (22,1). Frente a esta opinión, san Agustín subraya que la salvación que da la Iglesia no se apoya en la santidad de sus obispos, sino en la santidad de Jesucristo, que es el sacerdote auténtico. A partir de esta afirmación, rechaza enérgicamente la fórmula de Parmeniano de que el obispo es el mediador entre Dios y el pueblo[2] y considera incluso que es en este punto donde queda al descubierto la desviación fundamental de la teología de Parmeniano.

---

2. *Contra epistulam Parmeniani* II, 8, 15 PL 43, 60ss.

Juan dice, en efecto: «Si alguno peca, tenemos a uno que abogue ante el Padre: a Jesucristo, el justo» (1Jn 2,1). No ha dicho: Si alguno peca me tenéis a mí como mediador ante el Padre, yo rogaré por vosotros. Y si hubiera dicho semejante cosa —como se deduce de Parmeniano— entonces todos habrían advertido que aquí ya no está hablando el apóstol de Jesucristo, sino el Anticristo, que se pone a sí mismo en lugar de Cristo, en vez de ser su apóstol.

Con estas aseveraciones no pretende Agustín hacer una defensa del laxismo. Al contrario, tiene interés en demostrar que también en la Iglesia católica hay muchos obispos santos, pero quiere poner bien en claro dónde está el punto de apoyo de la esperanza cristiana y dónde el auténtico culto cristiano, el sacrificio cristiano: en el Señor, que intercede ante el Padre. La pretensión absoluta de Jesucristo significa que los tipos paleotestamentarios deben referirse a él, no a los servidores o eventuales titulares de ministerios. Significa que la mediación de la salvación procede de él, y no de los hombres. Significa que la salvación de Cristo puede ser transmitida también por servidores no santos, justamente porque no procede de ellos, sino de él. El primado de la cristología significa, pues, una objetivación de los actos salvíficos de la Iglesia, que no dependen de la dignidad subjetiva del ministro.

Todo esto implica una relativización de la importancia de los titulares espirituales y pone bien en claro su puesto secundario frente al primado absoluto de Cristo. Les descarga asimismo de su peso, porque estos titulares se saben también —y a una con los demás fieles— confiados a la intercesión salvadora del Señor, con independencia de que su función sea representar al pastor Jesucristo y transmitir su presencia, mediante el servicio sacramental de su cargo. Esta consideración debe prevenir frente a exageradas exigencias de santidad a cuyo carácter farisaico ha aludido Agustín: «En el mismo templo han orado el fariseo y el publicano. El Señor dice que el pecador, que confesó sus pecados, quedó más justificado que el fariseo, que se gloriaba de sus méritos: A éste se parecen aquellos (los donatistas)»[3].

2. Ya hemos indicado que el primado de Cristo rebaja y al mismo tiempo exonera al sacerdote. Ahora debemos añadir que es también una indicación. Este primado significa que el sacerdote debe saber que

3. Ibidem II, 8, 17 PL 43, 63ss.

se halla internamente del lado de la Iglesia y del pueblo, que se encuentra fuera del santo de los santos y confía en la intercesión de aquel que ha sido el único que ha cruzado a través del velo. Significa que el sacerdote no puede decir que me tenéis a mí como mediador ante Dios, sino que le tenéis a él. La objetividad de la salvación, de la que hemos hablado en líneas anteriores, debe en cierto modo objetivar también al sacerdote. No se anuncia a sí mismo, sino la fe de la Iglesia y, en esta fe, al Señor Jesucristo. Este proceso de objetivación, de eliminación del yo en beneficio del otro, a favor del cual se está, es la auténtica forma ascética que se deriva en la Iglesia a partir de la cualificación cristológica del sacerdocio en la Iglesia. La santidad del sacerdote se concreta en este proceso del ser pobre espiritual, del retroceso de lo propio ante el otro, del perderse en favor de los otros: de Cristo y, a partir de él, en favor de los demás, de los hombres que Cristo quiere confiarnos.

Permítaseme poner fin a estas reflexiones con una observación personal, que puede contribuir a esclarecer todo lo hasta ahora dicho. Con ocasión de una conferencia sobre la historicidad del dogma, me expresó un párroco la opinión de que podía darse vuelta al tema, pues en realidad sería precisamente el dogma el obstáculo principal para todo tipo de predicación. Esta afirmación es, a mi parecer, síntoma característico de una errónea intelección, hoy ampliamente difundida, de la misión sacerdotal. De hecho ocurre justamente todo lo contrario. Muchos cristianos actuales —entre los que me incluyo— se sienten invadidos por un sentimiento de oculta desazón ante las ceremonias litúrgicas de una Iglesia extraña, cuando reflexionan qué clase de teorías a medias entendidas, qué sorprendentes e insípidas opiniones personales de algún sacerdote tiene uno que soportar durante la predicación, para no hablar ya de las invenciones litúrgicas privadas. Nadie va al templo para oír estas opiniones personales. A mí simplemente no me interesa qué clase de elucubraciones ha hecho éste o aquél sobre las cuestiones de la fe cristiana. Esto puede ser adecuado para una velada, pero no para aquel compromiso que, domingo tras domingo, dirige mis pasos hacia la Iglesia. Quien de este modo se predica a sí mismo, se sobreestima y se da una importancia que, sencillamente, no tiene. Si acudo al templo, es para ir al encuentro de aquello que no me he imaginado yo, o éste o el otro, sino aquello que se nos ha dado a todos por anticipado y nos puede sustentar a todos en cuanto fe de la Iglesia que abarca los siglos.

Esta proclamación confiere a las palabras del más infeliz predicador el peso de los siglos; celebrarlo en la liturgia de la Iglesia hace que merezca la pena asistir al acto litúrgico más sobrio y desprovisto de solemnidad externa. Sustituir la fe de la Iglesia por las invenciones personales será siempre tarea demasiado fácil, por mucho que a esta sustitución se la quiere adornar de altas pretensiones intelectuales o técnicas (raras veces estéticas).

Lo objetivo de la fe eclesial necesita, por supuesto, para mantenerse vivo, la carne y la sangre de los hombres, la entrega de su pensamiento y de su voluntad. Pero justamente entrega, no renuncia en beneficio del instante fugitivo. El sacerdote malogra su misión cuando intenta dejar de ser servidor, dejar de ser enviado que sabe que no es de él de lo que se trata, sino de aquello que también él recibe y que sólo puede tener en cuanto recibido. Sólo en la medida en que consiente en ser insignificante puede ser verdaderamente importante, porque así se convierte en puerta por la que el Señor entra en este mundo. Puerta de entrada de aquél es el mediador verdadero hacia la profunda inmediatez del amor eterno.

Capítulo 3

LA CATOLICIDAD COMO ESTRUCTURA FORMAL DEL CRISTIANISMO

2.3.1. ¿Derecho de la comunidad a la eucaristía? La «comunidad» y la catolicidad de la Iglesia

I. *Los recientes debates en torno al derecho de la comunidad a la eucaristía*

La controversia en torno al ministerio sacerdotal, desarrollada con gran apasionamiento en la Iglesia católica desde el final del Concilio, dispone en los últimos años de un nuevo lema. Ahora una buena parte de la discusión gira en torno al tema «derecho de la comunidad a la eucaristía». En esta nueva concepción del problema puede verse, bajo varios aspectos, un progreso. En efecto, aquí se advierte bien, como primera providencia, la concentración eucarística de la comunidad y, en consecuencia, se analiza de nuevo a la Iglesia desde su genuino centro cúltico. También parece que con la nueva fórmula se admite una vez más que el ministerio sacerdotal es insustituible. Después de todas las tesis sobre la desacralización, sobre el fin del sacerdocio profesional y cosas semejantes, parece que aquí se abre paso de nuevo con fuerza elemental la visión del sacerdote insustituible, que dirige a la comunidad desde el centro eucarístico mismo y de ninguna otra manera.

La tesis del derecho de la comunidad a la eucaristía se relaciona, bajo muchos puntos de vista, con una crítica respecto de los nuevos cargos y ministerios sustitutorios (considerados como los nuevos servicios laicos a sueldo) y de los servicios litúrgicos dominicales sin la presencia de un sacerdote. Según esto, no podría renunciarse a la ce-

lebración de la liturgia a plazos regulares ni siquiera durante períodos particularmente difíciles.

«Está justificado el temor —formula J. Blank— de que una vez superado este período de escasez, ya no va a quedar ninguna comunidad. Por consiguiente, todos aquellos que se sienten íntimamente afectados por el futuro del cristianismo y de la Iglesia, están llamados a hacer algo en su beneficio»[1]. Es muy significativo que a continuación se pida, por amor a unos bienes de la máxima importancia —en concreto por amor a la eucaristía, que edifica a la comunidad y necesita del sacerdote— la renuncia a otros bienes no tan urgentemente necesarios, como por ejemplo el celibato general de los sacerdotes. Analizando el tema más de cerca, se advierte que la fórmula, al parecer tan luminosa y clarividente, del «derecho de la comunidad a la eucaristía», es muy ambigua y contiene implicaciones que distan mucho de ser tan evidentes como a primera vista pudiera parecer. Debe decirse aquí que esta fórmula encierra puntos de vista dispares. El más radical es el propugnado por J. Blank, que de su interpretación de los datos neotestamentarios deduce el derecho de la comunidad a encomendar «la presidencia, en directa conexión con el encargo de Jesús, a uno de sus propios miembros». «La celebración de la eucaristía tiene prioridad objetiva sobre el "ministerio". De donde se sigue claramente que las formas de organización del ministerio deben configurarse de tal modo que quede garantizada, de manera permanente, la celebración eucarística como centro de la comunidad. El ministerio no puede absolutizarse a sí mismo ni hacer que dependa de su permanencia la posibilidad de la celebración de la eucaristía...»[2] Si a esto se añade que Blank define la eucaristía como «recuerdo en virtud de una praxis análoga»[3] y acentúa expresamente que no debe hablarse de «palabras de transubstanciación», sino de «palabras de explicación»[4], entonces es patente que aquí nos hallamos ante una concepción distinta de la Iglesia y de la eucaristía. Esto ex-

1. J. Blank - P. Hünermann - P.M. Zulehner, *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie*, Tréveris 1978, pág. 26. La mejor orientación sobre la temática de la «comunidad» es la ofrecida por K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen*, en «Internat. kath. Zeitschrift» 1 (1972) 481-497; idem. *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie* 6 (1977) 111-127.

2. Blank, op. cit., pág. 25.

3. Op. cit., pág. 16.

4. Op. cit., pág. 14.

plica que el mismo Schillebeeckx se haya distanciado expresamente de Blank[5], aunque debo confesar que, por lo que hace a la realidad en sí, no alcanzo a ver diferencias esenciales en las argumentaciones de estos dos autores. No obstante, en Schillebeeckx se detecta la tentativa, hasta ahora la más fundamental, de cimentar la tesis del derecho de la comunidad a la eucaristía no solamente en una determinada interpretación del Nuevo Testamento sino en un análisis de la tradición en su conjunto.

También Schillebeeckx vincula esta tesis a una crítica radical de la tradición dogmática del segundo milenio, tal como ha sido formulada en los concilios medievales y en el Tridentino. Ve una oposición fundamental entre el primer y el segundo milenio cristiano. Sólo este segundo período sacó a luz la idea del carácter sacramental de la imagen ontológico-sacralizante del sacerdote. Frente a esta concepción, Schillebeeckx prefiere revalorizar de nuevo la intelección no sacral sino sacramental del ministerio[6]. El núcleo de esta concepción no sacra del sacramento radica en que la consagración se entiende como *ordinatio*, pero interpretada literal y exclusivamente como «ordenación» o destinación a una comunidad. En esta «ordenación», que agota el contenido total de la «consagración», ocupa el primer plano la acción de la comunidad como un todo[7]. Schillebeeckx intenta ciertamente evitar la autonomía total de la comunidad y declara que para ésta es indispensable estar en armonía con las restantes comunidades[8], pero de hecho tiene rasgos dominantes, en su exposición, la idea del carácter estrictamente comunitario del ministerio que, en cuanto tal, es una ordenación sobre la que la comunidad tiene derechos y que, en caso de necesidad, puede ser realizada por la comunidad misma.

A propósito de una serie de informes sobre las diferentes formas «de ejercitación alternativa del ministerio» en todo el mundo, dice: «como teólogo cristiano debo subrayar que la praxis alternativa de las comunidades cristianas... es, desde el punto de vista apostólico-

5. E. Schillebeeckx, *La comunidad cristiana y sus ministros*, en «Concilium» 153 (1980) 395-438. En la pág. 410: «Esto no implica, en modo alguno, que la celebración de la eucaristía sea "aministerial".» En la correspondiente nota 25 describe Schillebeeckx esta tesis de J. Blank «y otros» y afirma: «En esta forma no puede sostenerse la opinión...»

6. Schillebeeckx, op. cit., pág. 426.

7. Ibidem, pág. 427.

8. Ibidem, págs. 424 y 427.

dogmático, posible... Es insensato y ciego utilizar aquí expresiones como "herético" o "heterodoxo", sólo porque haya aquí una praxis... distinta de la de la gran Iglesia»[9]. «En todo caso, al Vaticano II le resultó muy difícil fijar los límites de la pertenencia a la Iglesia. En alguna parte han de estar, por supuesto, pero, ¿quién puede tener la osadía de marcarlos?»[10]

Encuentro, de todas formas, algo curioso el hecho de que, después de todo lo anterior, Schillebeeckx afirme: «Mi opinión no es, en este punto, un atrevido punto de vista individual, sino la opinión prevalente de los teólogos actuales». A quienes no la suscriben se les califica de «órganos al servicio del magisterio eclesial»[11]. No creo que este modo de conseguir asentimientos mediante la descalificación de los que tienen otras opiniones redunde en beneficio de la discusión teológica.

Hagamos, llegados aquí, una breve reflexión. Hemos advertido que la tesis, en un primer momento tan clara y luminosa, del «derecho de la comunidad a la eucaristía», que se define también como «derecho de la comunidad a un sacerdote», incluye, junto con la reclamación jurídica, la tendencia al menos a modificar tanto el concepto de la eucaristía como el del sacerdocio[12]. Cuando se reclama la eucaristía como un derecho de la comunidad, se deduce inmediatamente que, en principio, la misma comunidad se la puede conceder y que, por consiguiente, no está necesitada de un sacerdocio que puede recibir en virtud de la consagración en la *successio apostolica* es decir, desde «lo católico», desde la Iglesia universal y su plenitud de poder sacramental.

Según esto, en la coordinación de los conceptos «derecho» y «comunidad» hay un problema que requiere más atento análisis. Lo que aquí se discute es la estructura fundamental de la Iglesia, es decir, la

9. Ibidem, pág. 434.

10. Ibidem, pág. 435.

11. Ibidem, pág. 397. En conjunto, el artículo de Schillebeeckx aporta un material considerable e importantes puntos de vista, pero presenta un notable desequilibrio entre la exposición histórica y los postulados dogmáticos. Más pronunciado aún es el prólogo de este número, págs. 301-304.

12. Esto no debe ser así necesariamente, como muestran las ponderadas aportaciones de P. Hünermann y P.M. Zulehner, citadas en la nota 1. No obstante, el curso de los debates ha puesto bien en claro que existe una lógica interna que empuja hacia este resultado.

cuestión de hasta qué punto la catolicidad es internamente esencial para ella, esencial desde lo más íntimo de su vida. A esta pregunta central nos lleva necesariamente el análisis de los conceptos de «derecho» y «comunidad». El concepto determinante es, en esta cuestión, el de comunidad, que confiere al de derecho su peculiar cualidad. De su aclaración depende, pues, todo lo restante.

Será bueno, sin embargo, avanzar antes una pequeña observación previa sobre el tema del «derecho». Había, en efecto, en el CIC —vigente hasta noviembre de 1983— una norma análoga al postulado del derecho de la comunidad a la eucaristía. En el canon 682 se hablaba del derecho de los seglares a recibir los bienes espirituales y, más en particular, los auxilios necesarios para la salvación. La Iglesia reconoce, pues, expresamente, que los cristianos tienen, frente a ella, un derecho a los sacramentos, que se le han confiado a la Iglesia justamente en favor de los hombres. Pero hay dos diferencias entre la normativa del Código de derecho canónico y el lema que aquí estamos estudiando que juzgo dignas de nota. El Código no habla de un derecho de las comunidades, sino del derecho de los seglares, esto es, de las personas bautizadas. Y vincula este derecho a la *norma ecclesiasticae disciplinae*, a la normativa de toda la Iglesia. Ambos puntos me parecen importantes. Aquí está en juego la Iglesia universal; y, a la inversa, se resalta a la persona individual y concreta, allí donde se trata del camino de la salvación. Precisamente estas dos diferencias entre el código y la tesis moderna remiten, una vez más, a la pregunta sobre la comunidad, que aparece aquí como el auténtico sujeto de derechos; más aún, como revestida del derecho a disponer por sí misma del sacramento y del ministerio.

II. *Aclaración de los conceptos*

1. El lenguaje del Vaticano II

¿Qué derechos tiene, pues, la comunidad? ¿Quién o qué es, en realidad, la comunidad? Hasta el Vaticano II, la teología católica desconocía este concepto de comunidad. En la segunda edición del *Lexikon für Theologie und Kirche*, preparada por Karl Rahner, el artículo «*Gemeinde*» (comunidad) remite sobre todo a la concepción bíblica de la Iglesia y, a continuación, analiza la comunidad como

concepto protestante. En realidad, tampoco el Concilio conoció esta acepción. Para el Vaticano II, el concepto de Iglesia tiene tres niveles: *Ecclesia universalis* (Iglesia universal), es decir, toda la Iglesia católica, incluyendo las diferentes familias de ritos, que cruzan de oriente hasta occidente, y que puede admitir otros ritos, en una palabra, la Iglesia católica, en cuanto tal. *Ecclesia localis* (Iglesia local), que se refiere al patriarcado o, respectivamente, a las comunidades con ritos y tradiciones específicos. *Ecclesia particularis* (Iglesia particular) o comunidad encomendada a un obispo: la diócesis[13].

Llama la atención en esta terminología, no totalmente unitaria, pero casi siempre respetada y mantenida, que el término de «Iglesia local» abarque un radio mayor que el de «Iglesia particular», ya que alude a cada una de las comunidades que cuentan con rito propio. Es sorprendente que el nivel inferior, que se describe terminológicamente y se valora teológicamente como la realización específica de la Iglesia, se refiere a la Iglesia episcopal, esto es, a lo que denominamos «obispado» o «diócesis». Este orden terminológico no se rompe tampoco en el célebre texto del capítulo III de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (artículo 26), que es citado a menudo como argumento en contra: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles *(legitimis fidelium congregationibus localibus)* que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento... En todo altar, reunida la comunidad bajo el ministerio sagrado del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico de Cristo sin la cual no puede haber salvación.» Hay en este pasaje dos aspectos que revisten interés especial:

a) El texto alude ciertamente, en primer lugar, a las celebraciones locales de la eucaristía. Ahora bien, estas asambleas locales se insertan, mediante la palabra *legitimis*, en el contexto de la sucesión apostólica y, por ende, de la Iglesia universal. Cuando la asamblea carece de esta catolicidad interna, no es «legítima», es decir, no surge como verdadera «comunidad eucarística». Esta idea se subraya también mediante la alusión a la unión con los pastores.

b) En la segunda de las frases citadas se define la comunidad del altar como comunidad con el obispo. Sólo en virtud de esta comu-

13. Cf. el detallado análisis de los datos conciliares en H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, París 1971.

nión, que desborda el lugar físico, se constituye en comunidad. Así, pues, este texto se inscribe con absoluta claridad en la óptica del concilio[14].

Puede concederse que el acento recae aquí sobre la asamblea local con más fuerza de la usual en la mayoría de los textos conciliares. Tal vez habría que decir incluso que el lenguaje arcaizante al que se recurre pretende, al parecer, subrayar la situación del Nuevo Testamento y de los primeros padres, en la que la asamblea local y la Iglesia episcopal eran, muy a menudo, la misma cosa. Fuera como fuere, el texto ofrece puntos de partida para la elaboración del concepto de comunidad. En todo caso, es patente que no se ha abandonado la visión global del Concilio antes esbozada. Aquí también lo constitutivo de la Iglesia local, de la «comunidad», no es tanto el lugar, el aspecto físico o geográfico, cuanto la comunión con el obispo, es decir, el aspecto teológico; y este aspecto es contemplado, una vez más en conexión con la realidad de la «sucesión apostólica» en la que se encuentra el obispo.

En algunos de los textos conciliares posteriores reaparece una vez más el concepto de la *communitas christiana*, cuya mejor traducción es «comunidad cristiana». Puede verse en él un nuevo punto de partida para el desarrollo del concepto de comunidad: pero sólo punto de partida. En efecto, comparando los diversos textos se advierte que esta palabra no tiene un sentido único y bien definido. En el Decreto sobre las misiones, por ejemplo, significa la comunidad de cristianos existente en un país misional, la Iglesia que allí se está formando. No puede hablarse, pues, de una terminología firme y estable, y por tanto, tampoco del concepto de «comunidad» en el sentido actual.

2. Las raíces del moderno concepto de comunidad

En el apartado final de nuestras reflexiones tendremos que volver sobre el tema de la importancia que tiene la clasificación terminológica y teológica del concepto de Iglesia en el lenguaje y el pensamiento

14. Cf. G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican*, Desclée, París 1967, págs. 337-343; vers. castellana: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968. Este comentario auténtico del principal redactor de la *Lumen gentium* debería ser consultado también y precisamente a la hora de interpretar el artículo 26. Cf. asimismo K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde?*, op. cit. en nota 1, págs. 497 y 487s.

del concilio Vaticano II para la discusión actual en torno al concepto de comunidad. El hecho de que el Concilio no haya formado este concepto, ni que, a pesar de algunas alusiones y aproximaciones, haya hablado de la comunidad en el sentido en que nosotros lo empleamos, no quiere decir que la idea sea inadmisible. No obstante, este entramado básico le asigna ya su lugar y, desde este punto de vista, el silencio mismo del Concilio marca ciertos límites que son de fundamental importancia para los nuevos razonamientos. Pero antes hay que preguntarse: ¿De qué raíces se nutre el concepto de comunidad, si no procede de la tradición católica? ¿Qué características tiene su contenido? ¿Cómo se puede aceptar y cómo depurar si es necesario? A mi entender, esta concepción tiene tres fuentes esenciales:

a) La raíz más importante debe buscarse en el movimiento reformista del siglo XVI. Lutero veía encarnado en la palabra Iglesia todo lo que quería rechazar: la Iglesia *Catholica* de la tradición. De ahí que nunca utilice la palabra «Iglesia» en sentido positivo para referirse a nuestra idea normal de Iglesia sino que, con evidente lógica, recurra a la palabra «comunidad». En su traducción del Antiguo Testamento, «iglesia» significa casi siempre los santuarios paganos[15]. Tiene, pues, razón G. Gloege cuando afirma que debe verse «la comunidad como el punto de referencia central de las ideas y de las estructuras mentales fundamentales de los reformistas»[16].

De hecho, el desplazamiento terminológico de Iglesia a comunidad permite ver el proceso interno de la transposición de la estructura de la fe de la Reforma de una manera tan concluyente como casi en ningún otro lugar. Ahora la Iglesia pasa a un segundo término, desplazada por la comunidad, es decir, la Iglesia como *successio*, como unidad de tradición vinculante, estructurada en forma personal-sacramental, pierde, para Lutero, su contenido teológico. En el mejor de los casos se convierte en aparato externo, en organización y, en el peor, es el Anticristo, el obstáculo organizado, revestido de ornamentos sacros, de la predicación del «evangelio» (término que designa no los cuatro evangelios o la Biblia en sí, sino el anuncio de la justificación como centro de la Escritura)[17].

---

15. G. Gloege, *Gemeinde*, en RGG II, 1328.
16. RGG II, 1329.
17. Aquí debería advertirse que en la reciente literatura católica el concepto de «evangelio» es tan impreciso como el de «comunidad». Casi siempre se utiliza en un

Sólo tiene valor teológico y está acorde con el evangelio cada una de las comunidades concretas, reunidas bajo la palabra. A partir de aquí, Gloege y E. Brunner califican a la comunidad como la crisis de la Iglesia en cuanto institución. K. Barth se mueve, pues, totalmente en la línea de los orígenes reformistas cuando entiende conscientemente a la comunidad de una manera actualística, mientras que Brunner la concibe de manera estrictamente personalista (y, por tanto, antiinstitucional)[18].

La idea de que, estrictamente hablando, sólo la comunidad es Iglesia en su sentido genuino (es decir, como lugar del «evangelio»), mientras que la «gran Iglesia» es, por el contrario, mero aparato externo, organización sin rango auténticamente espiritual, es algo que hoy día es poco menos que evidente para los cristianos medios, e incluso se deja sentir, de forma más o menos consciente, en el ámbito católico. Se intenta asimismo presentar esta concepción, bajo el lema «ecumenismo aquí y ahora», como solución de los problemas ecuménicos[19].

b) En Lutero, la idea de comunidad se entiende básicamente desde la palabra (el evangelio). Por eso pudo G. Gloege decir, en el mejor sentido luterano, que el concepto de comunidad se apoya en dos elementos fundamentales: la llamada de Dios que convoca y la respuesta a la llamada[20]. En general, hoy ya no se da entre nosotros esta hegemonía absoluta de la palabra. El lema «derecho de la comunidad a la eucaristía» muestra, más bien, una fuerte insistencia eucarística y, por tanto, una nota específicamente «católica», que se ha unido al punto de partida reformista. Tropezamos, pues, con una segunda raíz del actual concepto de comunidad, que es más complejo: se dan la mano aquí datos previos de la tradición reformista, razonamientos de la exégesis moderna e ideas de la Iglesia oriental que

---

sentido crítico respecto de la Iglesia, con lo que muestra algo de su acuñación reformista, pero cuyo contenido, verdaderamente claro y preciso (en el sentido de la doctrina de la justificación de Lutero), permanece desconocido. En vez de aquella gran seriedad religiosa, que en la crítica de Lutero a la Iglesia surge precisamente de su doctrina de la justificación, afloran a menudo vagas posiciones, que entienden el evangelio a partir de un concepto trivial de una «buena nueva». Cf. sobre esto la sección 1.1.2.3 de este volumen.

18. RGG II, 1328s.

19. Sobre esto, la sección siguiente 2.3.2: *Ecumenismo a nivel local.*

20. RGG II, 1325.

han entrado en contacto con los dos factores anteriores. Ha sido sobre todo la teología ortodoxa en el exilio la que, al combinar tradiciones eclesiales orientales e influencias occidentales (sobre todo por el camino de la teología francesa) ha permitido abrir y transmitir nuevas perspectivas. Pienso aquí en teólogos de la talla de un Afanasieff, por citar uno entre muchos, que en la controversia con la concepción jurídica de la Iglesia de occidente y de su idea de unidad jurídica han desarrollado expresamente una eclesiología eucarística que es, a la vez, eclesiología de la Iglesia local, de la comunidad: la Iglesia estaría constituida por la eucaristía. Donde está la eucaristía, es decir, allí donde hay una comunidad que celebra la eucaristía en un lugar, allí estaría también, con todo el misterio de este sacramento, el Señor total y, por tanto, también la Iglesia toda. A una comunidad que celebra la eucaristía no le faltaría nada: tiene totalmente al Señor, tiene así totalmente a la Iglesia en el sacramento y *es* la Iglesia total. En la comunidad eucarística, es decir, en la correspondiente asamblea local, está la Iglesia total y la «Iglesia universal» no añade nada más. Porque no hay nada «más» que la comunidad eucarística. Bajo este punto de vista, la unidad de la Iglesia universal es acentuación pleromática, pero no complemento ni aumento de la eclesialidad[21].

En razón de la terminología empleada, aquí se habla más de Iglesia local que de comunidad; los motivos son diferentes, pero se relacionan entre sí. El punto de partida de la Iglesia oriental está, de un lado, en la mentalidad sacramental y, del otro, en su oposición a la pretensión de unidad de tipo romano. Pero al proceder así, esta teología desborda netamente el contenido propio de la tradición ortodoxa. Respecto de lo primero, la afirmación de que con la eucaristía está todo presente, a saber, el Señor, que lleva a los hombres a la Iglesia y que, por consiguiente, ya no hay nada más que añadir, parece irrefutable. Pero la conclusión que se extrae es falsa. Nada puede añadirse, por supuesto, al misterio eucarístico. Pero cabe preguntarse cuáles son sus condiciones y cómo se realiza este misterio. La comunidad no se lo puede dar por sí misma. El Señor no surge, por así decirlo, desde el interior de la asamblea. Viene a ella sólo «desde fuera», como el que se da. Y este Señor es siempre único, indiviso, no sólo en este lugar concreto, sino en todo el mundo. Recibirle sig-

---

21. Cf., por ejemplo, el volumen de N. Afanasieff, M. Schmémann y otros, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960.

nifica, consecuentemente, entrar en la unidad con los otros; y donde tal cosa no sucede, también se rechaza a este Señor único. Ahora bien, esto significa que la unidad con las otras «comunidades» no es algo a lo que luego, en un momento posterior, se le añade —o no se le añade— la eucaristía, sino que es un elemento constitutivo de la misma celebración eucarística. El ser uno con los demás es el fundamento íntimo de la eucaristía, sin el que ésta nunca podría ser realidad. Celebrar la eucaristía significa entrar en la unidad de la Iglesia universal, es decir, de un solo Señor y un solo cuerpo. Por eso forma parte de la eucaristía no sólo la *anamnesis* de toda la historia sagrada, sino también la de toda la comunidad de los santos, de los difuntos y de todos los fieles que hoy viven sobre la superficie de la tierra.

El signo externo de esta indisponibilidad y esta eclesialidad universal de la eucaristía es la *successio apostolica:* significa que ningún grupo tiene el poder de convertirse por sí mismo en Iglesia, sino que sólo *se hace* Iglesia en cuanto que se es aceptado como Iglesia desde la Iglesia universal. Significa también que la Iglesia no puede organizarse según le plazca, sino que sólo puede *llegar a ser* sí misma en virtud del don del Espíritu Santo pedido en nombre de Jesucristo, es decir, a través del sacramento[22].

La vinculación de toda celebración eucarística a un titular o portador de la *successio* es la vinculación necesaria al sacramento de la unidad (¡a la unidad y al sacramento!), la superación de sí de la comunidad, que sólo desde y en la totalidad puede ser Iglesia. Así, pues, esta «vinculación al ministerio» de la eucaristía no es un formalismo ministerial; es sencillamente la expresión internamente necesaria de que el Señor es uno y, por tanto, sólo está en la unidad. Es la expresión de que la Iglesia sólo puede ser eucaristía, es decir, verdadera Iglesia, mediante la petición —escuchada— del don del Espíritu, esto es, mediante la recepción del sacramento del que ella no puede disponer. Ésta es también la verdadera razón de que los concilios tengan siempre, como punto de partida, el carácter episcopal de la eucaristía y de la Iglesia local. En este punto el Vaticano se inserta plenamente en la auténtica tradición de la Iglesia oriental.

---

22. Sobre este punto, en este mismo tomo la sección 2.2.1: *El sacramento del orden como expresión sacramental del principio de tradición*. Son importantes las tesis de la pontificia Comisión teológica internacional sobre el tema de la *successio*, en «Internat. kath. Zeitschrift» 4 (1975) 112-124.

Todo lo dicho significa que la catolicidad no es mero pleonasmo pleromático y menos aún aparato externo para la organización del todo; es una dimensión central interior del misterio eucarístico, inseparable de la apostolicidad[23]. La condición de la apostolicidad es la catolicidad; el contenido de la catolicidad es la apostolicidad.

Cuando se han analizado bien estas interconexiones, no resulta sorprendente que el concepto de eucaristía cambie allí donde se minusvalora la dimensión de lo católico o se la saca fuera del concepto de Iglesia. La indisponibilidad y la unidad se identifican con lo genuino de la sacramentalidad. La eucaristía se hace banquete comunitario, autorrelación de la comunidad, que encuentra en ella los símbolos de la interacción de sus miembros. Las conexiones teológicas que se buscan son ahora, preferentemente, las comidas de Jesús con los pecadores, que de este modo pierden su gran función de signo como expresión tanto del poder divino de Jesús de perdonar los pecados como del reino futuro[24].

A una con la sacramentalidad, resulta también inconveniente la sacralidad. Ahora sí que verdaderamente en lugar de los servicios sacramentales aparece la organización que decide por sí misma y que sólo puede conceder funciones, pero no auténticas vocaciones. Se halla, pues, amenazadoramente cerca el peligro de considerar en definitiva a la comunidad como simple isla para el tiempo del ocio.

c) Influyen también, en fin, los modernos conceptos de democracia de base, de enfrentamientos entre los de arriba y los de abajo, de construcción de la nueva sociedad a través de la «base», ideas no pocas veces impregnadas de las utopías de la moderna crítica social: la comunidad debería ser el lugar «de la máxima concordia y de la más radical igualdad de sentimientos», en el que se consigue la eliminación de todas las diferencias y donde debe realizarse, al mismo

---

23. Cf. también Schillebeeckx, op. cit., pág. 10: «Ninguna Iglesia local tiene el monopolio del evangelio o de la apostolicidad.» Pág. 406: «En segundo lugar, siempre se supo bien que ninguna comunidad cristiana es autónoma ni es por sí misma la fuente última de la potestad y la autoridad de sus titulares.» No puede afirmarse, por desgracia, que opiniones como las transcritas sean las que dan el tono al artículo de Schillebeeckx, pues de otro modo no puede explicarse que en la página 432 escriba: «Esta estructura incluye en sí el derecho de la comunidad a poder hacer todo cuanto sea necesario para ser verdaderamente "comunidad" de Jesús...»

24. Cf., sobre esto, J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens. Versuche zu einer Theologie des Gottesdienstes*, Einsiedeln 1981.

tiempo, la sociedad libre de relaciones de dominio, que sea a la vez modelo y fermento revolucionario de una nueva sociedad total[25].

3. Conclusiones

De todo lo dicho se desprende que en el nuevo concepto de comunidad afloran sin duda muchos motivos dignos de atención; no obstante, mezclados con ellos aparecen otros motivos y concepciones que deforman, por fuerza, el concepto de Iglesia. Esta deformación surge justamente allí donde del don divino de la eucaristía se destila un derecho del grupo que, en última instancia, convierte a la eucaristía más en medio para la autorrealización y la autoconservación del grupo que para su inserción en la amplia dimensión de la gran comunidad de todos los creyentes.

Todo esto debería llevar a *un* claro resultado: que es preciso purificar el concepto de «comunidad», para que pueda ser utilizado en la teología católica. Hasta ahora sólo ha habido algunos tanteos de aproximación hacia esta concepción positiva[26]. Tampoco es necesario que en este lugar procedamos a un análisis exhaustivo. Bastará con situarnos a una distancia tan corta que nos permita responder al problema que se oculta en el eslogan «derecho de la comunidad a la eucaristía».

Para conseguir este concepto positivo de comunidad es perfectamente lícito tomar como punto de partida la idea de Lutero según la cual la comunidad se constituye en virtud de la llamada de la palabra de Dios. Pero ha de tenerse también en cuenta que la palabra de Dios no existe como algo que se mueve en el vacío, que no es actualista, al modo de un acontecimiento novedoso que no tiene continuidad perceptible con lo anterior. Existe, más bien, como realidad obligatoria y, por tanto, vinculante, es decir, existe de forma personal, histórica y comunitaria, y desemboca en una historia obligatoria, que el

25. Sobre esta cuestión K. Lehmann, op. cit. (nota 1: *Was ist eine christliche Gemeinde?*), págs. 482 y 494. En la pág. 483 Lehmann alude a que, a partir de esta concepción utópica de la idea de comunidad, H.R. Schlette ha llegado a la tesis de que «no hay ninguna comunidad cristiana». Todo lo más, opina Schlette, se puede hablar de ella en sentido optativo o conjuntivo, por ejemplo: «La comunidad cristiana, caso que existiera, sería una zona de humanidad.»

26. Así sobre todo lo antes mencionado artículos de K. Lehmann.

propio Señor toma en su mano. Como ya hemos visto, la palabra adquiere en la «sucesión», que es la forma personal y sacramental de la «tradición», forma sacramental. En la *successio apostolica,* la palabra misma se convierte en sacramento de la unidad y, a la inversa, el sacramento recibe el carácter de palabra. Su sentido consiste en garantizar la presencia comunitaria de la única palabra: «Tanto ellos como yo, esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído» (1Cor 15,11)[27].

«Ser llamado en la palabra» significa también, siempre, ser llamado en la conexión obligatoria y vinculante de historia y de vida de la comunidad creada por la palabra, en la conexión «católica». Desde aquí se advierte, de nuevo, lo que ya hemos detectado anteriormente: el ministerio «jerárquico» no es un añadido posterior a la palabra, de tipo organizativo, sino que es parte constitutiva de la forma esencial sacramental católica de la palabra única, que permanece así, como única, en la historia.

Si a estas reflexiones añadimos ahora lo que antes dijimos a propósito de la estructura «católica» de la eucaristía, se verá bien que la estructura de la palabra y la estructura de la eucaristía son idénticas, son la estructura católica única, sin la que no puede haber ni Iglesia ni comunidad, entendidas en sentido teológico.

Desde aquí se entiende la visión fundamental del Concilio, según la cual la comunidad no se constituye a sí misma en una especie de «en frente» respecto del ministerio (para luego crear ella sus propios ministerios o exigir que se le concedan). Más bien, la *Ecclesia* sólo es real, en todos sus niveles, si se estructura sacramentalmente, esto es, si queda entretejida en la red de la sucesión apostólica. Por consiguiente, el intento de establecer una contraposición entre una comunidad anterior al ministerio y el ministerio y la eucaristía —como se presupone en el eslogan del derecho a la eucaristía— está indicando que se parte de una falsa perspectiva: los creyentes sólo son comunidad cuando se encuentran en unión y cohesión con el servicio de la sucesión, aunque esta cohesión pueda ser, en un primer momento, muy floja, a nivel local o personal.

---

27. Cf. H. Schlier, *Der Geist und die Kirche,* Friburgo 1980, págs. 179-200; también 225-240.

III. *El problema exacto y la verdadera tarea*

Ahora ya nuestra pregunta tiene un perfil concreto: ¿hasta dónde puede llegar la laxitud de esa cohesión? Para poder dar una respuesta adecuada a esta pregunta, debemos volver los ojos, una vez más, a los datos conciliares y reanudar desde ellos el hilo de nuestro discurso. Decíamos allí que desde el punto de vista terminológico y teológico, la «Iglesia episcopal» constituía, sin duda alguna, la «unidad de magnitud» más pequeña. El círculo de hombres y lugares subordinados a un obispo se mantiene cohesionado a través de la idea de unidad del «presbiterio», que actúa en los diferentes lugares. Quiere esto decir que mientras la idea de la Iglesia local esté instalada en el nivel episcopal, se mantiene firme y sólidamente el necesario carácter «católico» y «de sucesión» (referido a la secuencia sacramental apostólica) de aquella «comunidad» cristiana.

La articulación local dentro de este marco último de referencia —la comunión con el obispo— es, pues, floja y está dotada de una gran capacidad de adaptación. No tiene carga ni teológica ni jurídica. No debe identificarse ni, por tanto, teologizarse cada lugar y cada grupo concreto con la «Iglesia local». Las diversas comunidades, con sus diferencias locales y personales, sólo pueden entenderse como una «parte», como una célula, en cuanto que están referidas al obispo. Cómo deban abarcarse cada uno de los lugares y de las personas y cómo mantenerse en la comunidad de la fe, es algo que debe regularse de acuerdo con las posibilidades de cada situación concreta.

Llegados aquí, puede insistirse con mucha más fuerza en la importancia teológica de la asamblea local, de la comunidad que ha surgido en unos lugares determinados o a partir de ciertos grupos y es el soporte de las personas concretas, y puede elaborarse un concepto teológicamente fecundo de la comunidad. Yo propondría definir a la comunidad como la forma concreta de aclimatación en la fe en cada situación específica, una forma que en los casos más favorables podría identificarse con la parroquia, pero sin que ello sea necesario, y que a menudo —y por desgracia— no lo es. En consecuencia, la comunidad debería ser entendida no como un concepto directamente teológico sino más bien como una magnitud antropológica, que, de todas formas, tiene para la teología aquella valencia y aquella necesidad que lo antropológico reviste en lo teológico.

Con esto, tenemos ya más a nuestro alcance la posibilidad de corregir el erróneo falso planteamiento que se da en el lema «derecho de la comunidad a la eucaristía» y de sustituirlo por la pregunta que verdaderamente interesa. Pero antes es preciso añadir lo que sigue.

Ya hemos visto que el Código canónico hablaba del derecho de los fieles a los sacramentos. En un cierto sentido, puede reflejarse en estas palabras una concepción demasiado individualista de los sacramentos. Pero, en otro sentido, hay aquí un importante recuerdo de la importancia que cada individuo tiene, en la fe, como persona puesta en la presencia de Dios. La pregunta sobre la salvación es una pregunta personal. Cierto que la eucaristía edifica la comunidad, une a cada individuo con Cristo y, así, con todos los demás, que reciben el mismo cuerpo de Cristo y deben convertirse en este cuerpo. Pero edifica a la comunidad precisamente porque se instala en la profundidad personal del individuo, porque llega hasta esta profundidad. Sólo a través de la extrema solicitación de la persona puede surgir una auténtica comunidad. Se topa a veces con romanticismos a propósito del pensamiento comunitario, que pretenden desorbitar este concepto y esperan en la práctica que la comunidad les libere del peso del yo. Por supuesto, una auténtica comunidad puede convertirse de hecho en base de apoyo de la persona, porque ésta encuentra en ella el tú y el nosotros de que está necesitada. Pero sólo puede hacerlo a condición de que la persona sea capaz de darse a sí misma y así, al darse, aprenda también a recibirse de nuevo a sí misma.

Dicho todo esto, podemos ya formular en términos positivos la cuestión que nos interesa. Sería algo así como: ¿Qué debe hacer la Iglesia —jerarquía y fieles juntos, cada uno a su manera— para que pueda responderse a la reclamación de cada uno sobre la palabra y los signos de la salvación, de modo que, así, cada individuo pueda experimentar realmente la gran comunidad de la Iglesia también como comunidad que le soporta, como hogar del corazón?

Por lo que hace a los deberes del ministerio, una primera respuesta podría ser la siguiente: el ministerio eclesial debe configurar y proveer a las comunidades episcopales *(ecclesiae particulares)* de tal suerte que estén capacitadas para edificar en su ámbito, y con la necesaria variabilidad y apertura, la vida de fe de la Iglesia, de crear comunidades creyentes y de dar satisfactoria respuesta al derecho de cada individuo a la palabra y al sacramento.

Pero esto es sólo una mitad. Bajo ningún concepto es aquí sufi-

ciente una simple solución «de arriba», y mucho menos aún si para conseguir sus objetivos tiene que proceder a una reducción de la fe eucarística y del contenido sacramental de la Iglesia, es decir, a un empobrecimiento o una falsificación de la palabra de Dios. La fecundidad espiritual no es fabricable. Allí donde la Iglesia no promueve el número suficiente de sacerdotes ni es capaz de impulsar a las personas necesarias al servicio total e indiviso —y por tanto celibatario— del reino de Dios, hay que dudar también de que exista suficiente capacidad para la eucaristía. Debe añadirse que la capacidad para un matrimonio sacramental conforme al evangelio y la disposición a la virginidad son magnitudes complementarias. Donde la segunda se agosta, es dudoso también el primero. Se dejaría sentir aquí, en términos generales, una situación de penuria espiritual cuyo reto no puede superarse a base de reducciones y manipulaciones más o menos extrínsecas. En este sentido, el celibato sacerdotal es una forma histórica, anclada en el evangelio, del modo como la Iglesia actualiza aquella indisponibilidad de las vocaciones espirituales y se compromete a sí misma de tal manera que le resulta imposible ocultar la miseria espiritual mediante manipulaciones organizativas que sólo aportarían soluciones aparentes, que harían aún más difícil la verdadera respuesta.

A mi entender, ha sido la Iglesia de América Latina, que ha padecido durante siglos una insuficiencia de sacerdotes debida sustancialmente a su dependencia interna, la que, en esta coyuntura, ha señalado el camino hacia una nueva floración, en la que una parte considerable de sus llamadas «comunidades de base» proporcionan un magnífico ejemplo. En esta situación, es de primordial importancia formar células vivas que se distancien conscientemente de la presión del medio ambiente y vivan juntas la «alternativa» del evangelio, de tal modo que surja un «medio ambiente de fe». A partir de estas células, que están esencialmente marcadas por el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo y, en consecuencia, por un cultivo de la oración y de la diaconía cristiana, puede crecer de nuevo la Iglesia. En ellas pueden madurar las nuevas vocaciones, en las que llegue a su plenitud la siempre permanente fecundidad de la palabra de Dios. En ellas puede también verse que el principio «católico» no significa una fosilización ni un anonimato diluido en la gran organización, sino que es una llamada a la vitalidad. Por supuesto, este camino es tan ambicioso que no se puede confiar sencillamente en que las actuales

«comunidades» tengan capacidad de autoaprovisionamiento espiritual. Pero la senda hacia la alegría del evangelio y hacia su gran fruto pasa necesariamente por la puerta de la conversión. La magnitud del don responde siempre a la magnitud de la entrega[28].

2.3.2. Ecumenismo a nivel local

El tema «ecumenismo a nivel local» está adquiriendo rápidamente una considerable importancia. Hasta hace poco habría podido creerse que todo se reducía al problema de cómo los conocimientos y las experiencias ecuménicas de la Iglesia universal podían traducirse a realidad tangible en cada una de las Iglesias locales. Parecía como si se tratara simplemente de una cuestión de aplicación práctica de algo que ya ha sido puesto en claro con anterioridad. Pero al poco tiempo se advirtió perfectamente que la aplicación nunca es sólo aplicación: sólo el trayecto desde la idea a la praxis puede acreditar la idea, someter a comprobación su solidez; por eso puede también ejercer una influencia retroactiva sobre la forma de la idea, puede modificarla, criticarla, frenarla o impulsarla hacia adelante. Desarrollando consecuentemente este punto de vista, sobre el que volveremos más tarde, quiere esto decir que la praxis no sigue al descubrimiento de la verdad como algo secundario, sino que forma parte del descubrimiento. Se hace así luz sobre el nuevo rango que reclama para sí el tema «ecumenismo a nivel local». Ya no aparece como simple anexo práctico, sino como aspecto autónomo del problema ecuménico.

A la mencionada nueva valoración de la praxis se añade también el cambio de la valoración de las Iglesias locales realizado por el Vaticano II. De este cambio se desprende la siguiente conclusión: si la Iglesia local no es la difuminación última de la Iglesia universal, sino realización inmediata y real de la Iglesia misma, entonces la *ecumene* local no es mero órgano ejecutivo del ecumenismo en la cumbre, sino forma originaria de lo ecuménico y punto de partida independiente del conocimiento teológico.

---

28. Para estas concretas perspectivas, cf. las reflexiones, cuidadosamente ponderadas y acompañadas de rico material, de K. Lehmann, *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindetheologie* (nota 1). Hace ver, por un lado, que los nuevos valores surgidos son conquistas irrenunciables, pero analiza por otra parte con mirada realista el ámbito de las nuevas posibilidades.

Esta conclusión, que al principio tenía todavía un sesgo enteramente teórico, adquirió una gran capacidad de penetración porque se hallaba sólidamente apoyada en experiencias históricas llevadas a cabo en los últimos decenios en torno a los esfuerzos sobre la unidad del cristianismo. Es claro y patente que el ecumenismo se inició en el espacio católico (y no sólo en él) «desde abajo»: fueron personalidades carismáticas concretas y pequeñas comunidades las que abrieron el camino. Baste citar aquí unos pocos ejemplos, que fácilmente pueden multiplicarse: el abate Couturier, Yves Congar, los monjes de Chevetogne, en el espacio francófono. Max Josef Metzger, Robert Grosche y el círculo de Paderborn en Alemania, país que contó con un dirigente eclesial en la persona del arzobispo Jaeger y, por esta razón, encontró pronto una línea de comunicación con la jerarquía. Las situaciones de las Iglesias locales contribuyeron también a preparar el terreno para el encuentro.

Congar narra cómo la destrucción, en 1914, de la iglesia católica de su ciudad natal, Sedan, forzó a los católicos a juntarse con los protestantes, superando así el viejo hábito de vivir juntos pero de espaldas[1]. En Alemania, la persecución desencadenada por los detentadores del poder del III Reich contra los cristianos de todas las confesiones contribuyó a que éstos se conocieran mutuamente.

Con el Concilio, y con la creación del Secretariado para la Unidad, parecía que todo había cambiado. El ecumenismo abandonaba, también en la Iglesia católica, su antigua dimensión, más bien local y más o menos «carismática»; adquiría categoría de Iglesia universal y se convertía en asunto oficial. Y esto último hasta tal punto que las afirmaciones oficiales se anticipaban a la realidad vivida y comprendida en las comunidades y podía surgir la impresión de que el problema de la unidad acabaría por solucionarse, desde arriba y paso a paso, en un espacio de tiempo no muy prolongado.

Pero ahora, y contrariamente a lo que había ocurrido en la etapa precedente, la resistencia vino «desde abajo», tal vez menos en el bando católico que en otras partes, ya que de hecho esta resistencia era muy perceptible en la Iglesia ortodoxa y en amplios sectores del mundo protestante. Ya sólo por esta razón fue necesario trasladar de nuevo y con más insistencia el problema al nivel de Iglesias locales.

---

1. No he podido hacerme, por desgracia, con el relato autobiográfico en el que Yves Congar narra este episodio.

Pero no sólo por eso. A una con el problema de la comunidad de comunión se planteaba la cuestión de la apostolicidad de la Iglesia, de los componentes básicos irrenunciables de la unidad misma. ¿Cuándo la unidad es auténtica y cuándo se convierte en simple ficción que renuncia a sí misma, porque carece de todo contenido? Aquí ya no se podía seguir avanzando sólo a base de soluciones pragmáticas, aquí entraba en juego el núcleo mismo de la interpretación eclesial de la fe. Llegaba así a su límite aquel avance, hasta entonces rápido, del ecumenismo de élite. Las autoridades oficiales, que hasta entonces habían empujado hacia adelante, tuvieron que dedicarse de nuevo a la tarea de comprobar y frenar. Y esto, forzosamente, debió desilusionar a todos aquellos que, en el período anterior, se habían dejado ganar por la impresión de que ya no había problemas insolubles y que todo se reducía a cuestión de buena voluntad o de tacto político-eclesial.

También de aquí surgió la llamada a trasladar de nuevo el trabajo ecuménico al nivel de las Iglesias locales. Se quiere ahora, en cierto modo, alcanzar —también para los problemas que subsisten— una época de pioneros que experimenten primero, a nivel local, lo que sólo más tarde puede convertirse en universal, en una especie de paralelismo respecto de la época pionera de los años 1920-1962 y de su posterior universal aceptación en el Concilio. Es significativo en este contexto, que, en los primeros esquemas de la comisión, el sínodo de los obispos alemanes tratara el problema de la intercomunión bajo el epígrafe de «ecumenismo a nivel local» y que quisiera, evidentemente, darle una solución en este nivel.

Desde aquí se advierte bien la problemática del nuevo planteamiento. El tema «ecumenismo a nivel local» no puede ya tratarse de forma adecuada sólo a base de reflexionar sobre lo que puede hacerse por la causa del ecumenismo a nivel de Iglesias locales. Es, más bien, preciso investigar el sentido de la cuestión y sus motivos determinantes. Sólo así se percibirán claramente las esperanzas y los riesgos del nuevo planteamiento. A mi entender, actúan aquí básicamente tres motivos que distan mucho de ser conscientes y de estar presentes en todas partes con la misma fuerza, pero que contribuyen a la configuración total del tema y a su virulencia en la Iglesia actual.

1. *La idea de la «base»: ¿construcción «desde arriba» o «desde abajo»?*

Debe mencionarse, ya de entrada, el creciente escepticismo frente al ecumenismo institucional, que ha incurrido en la sospecha de haberse dejado arrastrar a la conjura de los poderes establecidos. Tropezamos aquí con un factor no mencionado hasta ahora: la interrelación —también del ecumenismo— con el fenómeno universal de la contestación. Lo que en este contexto se le echa en cara al ecumenismo no puede resumirse simple y lisamente bajo el concepto de «inmovilismo». A despecho de todas las fronteras que por ahora siguen siendo infranqueables, no puede hablarse en serio de actitudes inmovilistas en este campo. Siguen presionando fuerzas influyentes en el seno del Consejo Mundial de las Iglesias, que es una de las organizaciones de vanguardia del ecumenismo, para celebrar un concilio de todas las Iglesias, formulando así una incitante iniciativa sobre cuyas consecuencias apenas si se ha reflexionado[2].

Por otro lado, debe mencionarse la ya lograda apertura de una comunidad de comunión parcial entre la Iglesia católica y la ortodoxa, proceso sobre cuya importancia real tampoco se ha meditado lo bastante. Aunque la implantación de una comunidad de comunión entre el este y el oeste nunca ha sido total, se ha dado un paso auténticamente nuevo, que puede servir de introducción al tercer milenio de la historia de la Iglesia y que confiere su auténtica significación histórica concreta al texto de la *Lumen gentium*[3].

Pero volvamos al principio. El reproche, decíamos, no se dirige primariamente contra el inmovilismo, sino contra las instituciones en

---

2. Cf. E. Lange, *Die Ökumenische Utopie*, Stuttgart-Berlín 1972, págs. 204-207 (texto aceptado por el Pleno de «Faith and Order» de Lovaina, en 1971, *La conciliaridad y el futuro del movimiento ecuménico*). También L. Vischer, *Die Zeit der Entscheidung ist gekommen*, en «Ök. Rundschau» 20 (1971) 158-165, espec. 164s.

3. Vaticano II, Decreto sobre las Iglesias orientales católicas, números 26-29; comentario de J. Höck en LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil* I, 388s; Τόμος Ἀγάπης, Vaticano-Fanar 1958-1970, Roma-Estambul 1971; E. Chr. Suttner (dir.), *Eucharistische Zeichen der Einheit*, Ratisbona 1970; R. Graber, *Im Gedenken an Patriarch Athenagoras*, en «Una Sancta» 27 (1972) 121-123. Respecto de los aspectos históricos de la cuestión, cf. W. de Vries, *Communicatio in sacris. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostkirchen im Licht der Geschichte*, en «Concilium» 1 (1965) 270-281.

cuanto tales. Así, por ejemplo, Lengsfeld ha dicho expresamente que no es deseable para un próximo futuro una reunificación a nivel institucional, porque de este modo surgiría una tal acumulación de los poderes establecidos que amenazaría con aplastar a las fuerzas «progresistas»[4]. Aquí no hay como telón de fondo una hostilidad generalizada contra las instituciones, tal como la que podía observarse en el estadio inicial del movimiento de las juventudes marxistas: el objetivo que ahora se busca lo constituyen de nuevo y precisamente las instituciones. Pero sí puede percibirse una cierta animosidad contra los órganos oficiales actualmente existentes, a los que se considera como instrumentos de los poderes represivos, reaccionarios y opuestos al progreso. De esta suerte, a partir de una determinada concepción sociológica surge necesariamente un ecumenismo «desde abajo», un ecumenismo «de base» opuesto al ecumenismo «desde arriba», al ecumenismo de las instituciones.

La absoluta naturalidad con que ha sido aceptada en los usos lingüísticos incluso de la alta jerarquía de la Iglesia la palabra «base» es una de las grandes sorpresas de la evolución eclesial de los últimos años. Esta palabra implica un sistema de valores que dista mucho de ser evidente: presupone, en efecto, que los grupos de acción que están surgiendo por todas partes y se entienden a sí mismos como «base» de una sociedad (o una Iglesia) futura y distinta son también y realmente la base que debe servir de norma a la Iglesia actual. Es especialmente funesta aquí la ambigüedad en que se mueve la palabra «base», flotando entre las significaciones de «unidad eclesial más pequeña» (Iglesia local) y grupo de autoformación espontánea. Aquí se percibe también, casi siempre, el eco de un elemento que afecta al contenido: la protesta contra las sociedades existentes, contempladas como organizaciones opresoras.

La estructuración desde la «base» afirma ser la voz de los «oprimidos», invirtiendo así definitivamente la falsa estructura hasta ahora vigente, en beneficio de una sociedad nueva y sana. Por supuesto, estas implicaciones del concepto de «base» no siempre tienen la misma fuerza y, con mucha frecuencia, ni siquiera llegan al umbral de la conciencia. Por consiguiente, es preciso precaverse contra falsas acusaciones y sospechas globales. No obstante, sigue siendo verdad

---

4. P. Lengsfeld, *Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung?*, en «Una Sancta» 26 (1971) 27-36, el texto citado en pág. 34.

que se ha dado una inflexión en la actividad ecuménica, que traslada el problema no desde la Iglesia universal a la Iglesia local, sino desde la Iglesia de la tradición a los grupos «de base» de la Iglesia del futuro, cuya figura es bosquejada esencialmente desde los esquemas de una sociología de inspiración neomarxista. El desplazamiento del problema «hacia abajo» es también y esencialmente un desplazamiento «hacia adelante», una liberación respecto del pasado, una Iglesia factible para una historia factible[5]. Ya no se busca la unidad de la Iglesia en cuanto tal sino, ante todo, la agrupación de los «progresistas», que quieren también, por supuesto, ser el futuro de la Iglesia.

Cuanto mayor es la fuerza con que se impone esta tendencia en ciertos grupos, tanto más provoca una nueva escisión, en el movimiento ecumenista: Ahora ya no se enfrentan sólo el ecumenismo de las instituciones y el ecumenismo «de base», sino también el ecumenismo de la Iglesia factible y el de la Iglesia establecida y dada en el Espíritu Santo. De pronto advierten, precisamente aquellos que hasta entonces apenas habían participado en el ecumenismo y se habían limitado sencillamente a creer, en el seno de sus Iglesias, que, en el fondo, éstas son «uno», comparadas con esa nueva «Iglesia» cuyos perfiles pueden ya barruntar a partir de su base, ya ahora vi-

5. Ofrece una singular tentativa por dar base filosófica a este cambio L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens* I y II, Einsiedeln 1971. I 34: «La intención de los progresistas de llevar a cabo un nuevo desarrollo de la fe cristiana conscientemente dirigido implica el juicio de que las formas tradicionales del cristianismo no sólo no están relacionadas con la experiencia humana, sino que, además, son totalmente inadecuadas para esta experiencia... Por eso el progresismo significa implícitamente una crítica, consciente o inconsciente, ya nacida de una concepción filosófica o de la vida cotidiana, a los principios fundamentales de todo el pensamiento filosófico del cristianismo tradicional...» Pág. 27: «La raíz más profunda de la reacción negativa de los tradicionalistas ante la situación histórica que empuja al cristianismo a llevar adelante, por sí mismo y de forma creadora, su evolución, se halla en el concepto tradicional de la verdad...» A pesar de su lenguaje abstracto y de su nebulosa argumentación, el libro de Dewart es una autorreflexión, importante por su profundidad y su sinceridad, sobre el «progresismo» actual, que ha sabido poner indudablemente el dedo en la llaga cuando destaca, como núcleo de la actual crisis de la Iglesia, el concepto de verdad. Según esto, el nuevo concepto de verdad que, según el diagnóstico de Dewart —a mi parecer acertado— constituiría la base del «progresismo», se apoya en la negación de la antigua ecuación *ens = verum*. Ahora la fórmula sería: *ens = factum*. Las cosas son, ante todo, simples «hechos», a los que sólo más tarde daría el hombre su sentido. Y esto implica no sólo la radical historicidad de la verdad (toda nueva interpretación anula la anterior), sino también la posibilidad de su planificación total.

sible. Se comparan aquí los límites de las confesiones a un doble nivel. El credo, tomado como «base», crea su propio ecumenismo. Lo paradójico de la situación consiste en que también y precisamente este ecumenismo de la unidad experimentada del credo se muestra escéptico respecto de las instituciones y, bajo ciertos aspectos, está incluso más distante de ellas que el ecumenismo de base, siempre propenso a la acción. Prescindiendo de ciertas declaraciones ocasionales, este ecumenismo permanece casi mudo y, es, por tanto, ineficaz o inútil.

Aflora aquí claramente, a mi entender, tanto el problema como la esperanza de esta situación. Es preciso exponer también de manera expresa y patente aquella unidad que se da en el núcleo del credo, que revela su poder vinculante también en la confrontación con el presente. Quienes han acertado a descubrirla, deberían tener el valor suficiente de dejar de lado su desconfianza frente a las instituciones. Deberían aprovechar con entusiasmo las formas y las oportunidades que surgen, se desarrollan y se presentan a partir de aquí. Sólo así podrían crearse alternativas frente a las desviaciones hacia unidades caprichosamente construidas, que no cuenten con el suficiente respaldo desde la fe. Sólo así es también posible detener el proceso de disgregación del ecumenismo en múltiples ecumenismos hostiles entre sí. En realidad, las instituciones dependen de las fuerzas vivas que surgen espontáneamente en la comunidad. Si no están respaldadas por estas fuerzas, degeneran en formalismo vacío. De hecho, su misión no puede consistir en crear algo nuevo «desde arriba», a base de decretos. Su tarea es, más bien, percibir y aceptar lo bueno dondequiera surja, impulsarlo, llevarlo hacia adelante, distinguirlo de lo que es inadecuado y convertirlo en una posibilidad del todo. Tienen una función de estímulo, de discernimiento, de purificación y de mediación. Deberían ayudar a los que vacilan a aceptar lo que se ha acreditado como positivo; y deberían también, a la inversa, recordar a los que avanzan con excesiva rapidez su responsabilidad para el conjunto, sirviendo así a la unidad de todos. Esto pide también, por supuesto, que las comunidades o los titulares de la vida ecuménica a nivel local estén abiertos a esta mediación para el todo. No necesitan, en modo alguno, esperar órdenes ni instrucciones «de la superioridad» para cualquier cosa que deciden acometer. Pero sí es preciso que en todo lo que hacen actúen con sentido de su responsabilidad para el conjunto y con actitud abierta para todos. No les es lícito poner en juego la unidad total, sólo para conseguir unidades parciales.

Algunos ejemplos ayudarán a poner en claro el alcance concreto de estas observaciones generales. Desde hace ya más de tres lustros, Taizé constituye un magnífico ejemplo de inspiración ecuménica a partir de un centro local «carismático». De parecida manera, debería ejercitarse también una comunidad de fe y de vida en la que la renuncia a la comunidad de comunión no pierde nada de su grave significación pero en la que, al mismo tiempo, se comprenda la necesidad de esta comunión y se la incluye en la comunidad de la oración, en una comunidad que no se da a sí misma la gracia de ser escuchada pero que tiene la serena certeza de que será oída. Todas las fuerzas que buscan vivamente la unidad deberían considerar como misión suya el descubrimiento de alternativas positivas de intercomunión, recurriendo, por ejemplo, a la liturgia de la penitencia y del catecumenado de la primitiva Iglesia[6]. Orígenes hace una maravillosa exégesis de la sentencia sobre la renuncia de que habló Jesús en la última Cena: «Ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25). Comenta Orígenes: Jesús no puede beber el cáliz en solitario, porque quiere beberlo junto con todos sus discípulos. La bebida festiva de Jesús se interrumpe, hasta que pueda beberla con *todos*[7]. ¿No es una forma razonable de acción litúrgica que los cristianos separados, que se congregan en cuanto separados, y entran así conscientemente en la renuncia de Jesús, comulguen, mediante la penitencia, con él y por tanto se unan también entre sí, en cuanto penitentes, con la penitencia vicaria de Jesús y celebren de este modo la «eucaristía» de la esperanza?[8] ¿No

6. Ofrecen muy bellos ejemplos de esta liturgia ecuménica, que respetando los límites, permiten, sin embargo, contemplar la unidad profunda en el Señor, los tres formularios, reproducidos en los anexos del Τόμος 'Αγάπης, de los actos litúrgicos celebrados en común por el papa Pablo VI y el patriarca Atenágoras (I, págs. 630-671). Merecerían en cuanto esquemas de actos litúrgicos comunes, amplia difusión.

7. Orígenes, *In Leviticum Homilia VII* 2, GCS Origenes VI (Baehrens) págs. 374-380.

8. Esta idea ganaría aún más peso si se pudiera seguir la exégesis que hace J. Jeremias de Lc 22,15-18 par. Mc 14,25. Según este autor *(Die Abendmahlsworte Jesu*, Gotinga [3]1960, págs. 199-210; vers. cast.: *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980), en la última Cena Jesús habría ayunado y, mediante esta autoexcomunión del gozo escatológico de Israel, habría aceptado para sí el destino del Siervo de Yahveh y habría intercedido en favor de su pueblo. Es, en todo caso, cierto que en la celebración de la pascua de los cuartodecimanos, en la noche de la Passah, en el tiempo del banquete judío se ayunaba y la celebración de la eucaristía no comenzaba hasta las tres de la mañana. Aunque es muy viva la discusión en torno a la interpre-

podría, por este camino, hacerse más fuerte la conciencia de que el banquete debe estar precedido por la reconciliación y de que primero hemos de aprender juntos a ser penitentes, a celebrar la liturgia penitencial, antes de atrevernos a dar el paso siguiente? Tal vez ante tales preguntas pueda incluso afirmarse que en el ecumenismo actual, y a pesar de ciertas apariencias de pasión y de fantasía en el sentido contrario, se prefiere renunciar a actividades responsables a nivel local y quiere cada uno jugar a ser Iglesia universal, con lo que se malogra tanto el aspecto local como el universal.

2. *«Iglesia local» e Iglesia universal*

Estas reflexiones llevan directamente a la segunda tendencia que actúa en la formación del tema «ecumenismo a nivel local». A mi parecer, esta tendencia consiste en un desplazamiento generalizado del acento eclesiológico desde la Iglesia universal a la Iglesia local. Hasta cierto punto, hay aquí una coincidencia con la tendencia del Concilio, pero desarrollada, cada vez más rápidamente, en una dirección unilateral, en la que, al lado de algunos acertados puntos de vista de la Reforma, se ha asumido también, sin advertirlo, su problemática y hasta sus peligros. Hasta entonces podía afirmarse, con alguna razón, a propósito del enfrentamiento entre la eclesiología ca tólica y la reformista, que esta segunda adolecía de una cierta minusvaloración de la Iglesia universal frente a la comunidad y la primera de una cierta minusvaloración de la Iglesia local frente a la universal y que entre ambas desproporciones existía, bajo un punto de vista histórico, una especie de relación condicionada.

Sólo una breve indicación a este propósito. El pseudoagustiniano *Sermo 15 de sanctis*, que hasta hace poco traía el Breviario Romano

tación de la praxis cuartodecimana, debería estar fuera de cuestión que el ayuno estaba relacionado con la idea de la representación vicaria a favor de Israel y que el acento de la celebración recaía cada vez más en la expectativa de la parusía, en el motivo de la esperanza. Cf. J. Jeremias, op. cit., págs. 166s; B. Lohse, *Das Passafest der Quartadezimaner*, Gütersloh 1953; J. Blank, traducción de Melitón de Sardes, *Vom Passa*, Friburgo 1963, págs. 26-41. No se trata, por supuesto, de restaurar, de modo arcaizante, formas ya caducas. Lo que se pretende es hacer fructificar la riqueza total de la tradición y abrir, a partir de ella, posibilidades de dominar una situación que, en algunos aspectos, es similar a la del primitivo cristianismo.

como lectura del día de la fiesta de la Cátedra de San Pedro en Roma, obviamente porque en él se expresaba ya con claridad la doctrina del primado, no tiene el más mínimo inconveniente en recurrir a la fórmula de que Pedro recibió su función «para la salvación de las Iglesias» *(pro ecclesiarum salute)*[9]. En la edad media fue desapareciendo cada vez más este plural, hasta el punto de que, a trechos, la expresión *ecclesia Romana* llega a significar exactamente lo mismo que *ecclesia catholica.* Y esto indica, por un lado, que ya sólo existe una Iglesia local; por otro lado, se confiesa así que esta Iglesia local se identifica con la Iglesia universal, con lo que se va diluyendo poco a poco la idea de la pluralidad de las Iglesias locales.

Es bien conocida la corriente contraria, puesta en movimiento por las comunidades de la Reforma: la estructura eclesial local a partir de la cual se organizaron, sobre todo en el espacio del Sacro Imperio, rompió la interconexión Iglesia universal - Iglesia «católica» como realidad concreta. Pero tampoco estas «Iglesias» locales podían abrigar la pretensión de ser Iglesia en el sentido de la magnitud teológica *Ecclesia;* eran más bien formaciones políticas surgidas al azar, a las que les faltaba la referencia al origen —necesaria para la *Ecclesia*— y, con ello, también su carácter espiritual. Proporcionaban un entramado institucional-administrativo: nada más. Con cierta exageración,

9. Texto en PL 39, 2100s (*Sermo* 190, *In cathedra Sancti Petri*). Una comparación con los auténticos sermones de san Agustín sobre esta fiesta permitiría advertir claramente que en estos últimos los intereses teológicos marchan en otra dirección. En san León Magno se destaca, en cambio, con más fuerza, la *Ecclesia* en singular (también la *Ecclesia universalis*), aunque sin excluir por entero el uso del plural. Es significativo, a este propósito, la *Epist.* 156 (PL 54, 1127-1132), donde la palabra *Ecclesia* figura cuatro veces en singular con la significación de Iglesia total, dos veces la expresión *Ecclesia universalis,* tres *Alexandrina Ecclesia* y una vez el plural *Ecclesiae,* aunque aquí con matiz negativo: el papa rechaza un viaje a oriente, propuesto por el emperador para poner fin a las controversias que se habían reavivado después del concilio de Calcedonia, aduciendo la razón de que aquel viaje podría dar pie a la idea de que se pretendía volver a discutir afirmaciones «quas Ecclesia universalis amplexa est... atque ita nullum collidendis Ecclesiis modum ponere, sed data licentia rebellandi dilatare magis quan sopire certamina». Menciona un ejemplo particularmente avanzado de la evolución del lenguaje medieval Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (Schmaus - Grillmeier - Scheffczyk, *Handbuch der Dogmengeschichte* III, 3c, Friburgo 1971, pág. 177): Egidio Romano, *De eccl. pot.* III, 12 (ed. Scholz, pág. 209) dice que el papa «tenet apicem ecclesiae et potest dici ecclesia». Para el conjunto del problema cf. también J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes,* Düsseldorf [2]1970, págs. 121-146, especialmente 136s; versión cast.: *El nuevo pueblo de Dios,* Herder, Barcelona 1972.

pero de una manera perfectamente acorde con la realidad de la situación, podría formularse: tras la ruptura de la comunicación a nivel de la Iglesia universal, lo único que quedaba de la Iglesia era la comunidad. Esto, por lo demás, y visto en la perspectiva de Lutero, no era tan sólo un accidente derivado de la fatalidad de las circunstancias políticas, sino que era también expresión de una concepción teológica: la Iglesia universal, tal como se le presentaba, en su estructuración romana y papal, no aparecía ante sus ojos como Iglesia. Dicho con mayor crudeza: no podía parecerle una magnitud espiritual la Iglesia universal institucional concreta que habría que conservar. En el ámbito lingüístico esto se refleja en el hecho de que en su traducción de la Biblia ha desaparecido casi por completo la palabra «Iglesia».

En el terreno católico, el concilio Vaticano II, con su orientación a la teología de los santos padres y a la total ecumene cristiana, ha introducido un redescubrimiento de la conexión entre unidad y multiplicidad, cuyas repercusiones se dejaron sentir, y no en último lugar, en la nueva insistencia concedida al peso eclesial de las Iglesias locales en la Iglesia universal. Aquí a la Iglesia local se la definía, siguiendo el pensamiento de los santos padres, tomando como punto de referencia no la unidad geográfica de un lugar, sino el obispo, aunque en algunos textos se percibe una cierta imprecisión[10].

Ante la opinión pública eclesial, sobre todo en los países de fuerte impronta reformista, la definición patrístico-teológica del concepto de «Iglesia local» seguía pareciendo una idea extraña. Se trataba, en efecto, de una definición que se llenaba casi automáticamente de las asociaciones más directas, es decir, de las que sugerían o bien la Iglesia nacional (en el sentido político-lingüístico) o bien la «comunidad», punto en el que se iba componiendo con creciente frecuencia la transformación de la comunidad local en un grupo «de base», es decir, en una circunscripción no local, sino ideológica. Este proceso de transformación del Concilio en otros tipos de tradición ha tenido, desde varios puntos de vista, múltiples repercusiones retrospectivas sobre

10. Para el concepto de Iglesia local en el concilio, cf. G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*, Desclée 1966, I, 337-343; vers. cast.: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Herder, Barcelona 1968; K. Rahner, en LThK, *Das 2. Vat. Konzil* I, 242-246; J. Ratzinger, en *Church*, dir. Foote, Hill y otros, Nueva York 1969, pág. 57; cf. también la sección precedente, 2.3.1.

la definición que formula de sí la Iglesia oficial y ministerial. Citaré dos ejemplos del espacio germanoparlante. En la traducción alemana del *Missale Romanum* —es decir, en la colección de textos litúrgicos oficiales de la Iglesia católica para el ámbito lingüístico alemán— la palabra *Kirche* (Iglesia) experimenta un considerable retroceso[11]. Se la sustituye por el término *Gemeinde* (comunidad), cuyo predominio se acentúa, además, por el hecho de que también se traduce —incomprensiblemente— por comunidad la palabra «familia», tan bella y de tan rica tradición. Las múltiples tonalidades del concepto de Iglesia se funden y desaparecen en el apagado gris de «comunidad», que parece ser el único capaz de satistacer todos los anhelos.

El otro ejemplo lo proporciona el nuevo rito bautismal. El acto de la asignación con la cruz, de tanta importancia en la antigua Iglesia, se introduce en el texto latino con la siguiente fórmula, ya de por sí descolorida: «NN, magno gaudio communitas christiana vos excipit. In cuius nomine ego signo vos signo crucis.» En el texto alemán, la expresión *communitas christiana,* que, aun siendo desvaída y sin historia, suscita la idea de la *communio,* ha sido traducida por «comunidad cristiana». Puede elegirse otra lectura: «Os recibe la comunidad parroquial.» Según este ritual, el neófito no es ya bautizado en el seno de la Iglesia una, que abarca al mundo y al tiempo, sino que se inserta en una comunidad parroquial, en cuyo nombre —y sólo en él— es signado con el signo de la cruz.

Es preciso tener bien en cuenta este deslizamiento del concepto de Iglesia, si no se quiere caer en una falsa idea de la importancia exacta de la problemática del «ecumenismo a nivel local». Si el bautismo sólo se orienta a la «comunidad», entonces también la comunión es asunto de la comunidad y el problema de la intercomunión queda ya resuelto a este nivel —donde se haya alcanzado la madurez para ello— sin necesidad de hablar del problema de la sucesión, de la *communio* o del credo de la Iglesia universal.

El sentido de estas reflexiones no puede ni debe ser sugerir sospechas sobre la idea de la Iglesia local, o rechazarla, en beneficio, una vez más, de un concepto centralista de la unidad de la Iglesia. Se trata,

11. Esta aseveración no se modifica por el hecho de que en los textos del canon se haya conservado con una mayor frecuencia relativa la palabra «Iglesia» *(Kirche).* Basta, para advertirlo, con tener ante los ojos la totalidad de los nuevos textos litúrgicos, incluidas las lecturas.

más bien, de ver exactamente las proporciones y de plantear el problema en su justa dimensión. La primera tarea que debería acometerse sería la de dar una explicación más precisa del concepto de «Iglesia local». Por todo lo que hemos venido diciendo, es claro que se trata de una palaba equívoca. Nadie que tenga en cuenta las tres concepciones fundamentales que han surgido en nuestra exposición: la conciliar, que parte del criterio teológico del «obispo», la postreformista, que piensa en categorías políticas, lingüísticas o sociales, y la moderna («comunidad»), que parte de impulsos ideológicos, puede concebir a la Iglesia local desde criterios básicamente geográficos. ¿Cómo pueden relacionarse entre sí estos tres puntos de partida, cómo pueden apoyarse mutuamente y fructificar? Bien entendidos, los tres pueden contribuir a hacer de la Iglesia local una realidad viviente[12]. Pero para ello es decisiva su adecuada dosificación y el recto orden de los elementos, mientras que si se separan los factores no teológicos de aquel otro que es el que auténticamente configura la Iglesia (el ministerio episcopal) se destruye la *Ecclesia localis* y se desgarra la *Ecclesia universalis*.

Es importante, en primer lugar, y sobre todo en nuestra situación, que exista una comunidad concreta, con capacidad para sustentar y que sustente de hecho, en la que las personas concretas experimenten la *communio ecclesiae* como *communio* verdadera. La desaparición de las comunidades de vida naturales que actuaron de soporte en el pasado y el consiguiente anonimato de la civilización técnica no hace sino acentuar más aún la necesidad de una comunidad de fe experimentable. En el fondo, algo parecido sucedía también antes en las hermandades y asociaciones; pero lo que entonces tenía fuerza vitalizadora en el contexto del modo de sentir de aquella época, resulta hoy insuficiente o insatisfactorio desde múltiples aspectos y debe ser sustituido o complementado mediante la formación de «comunida-

12. Estas palabras no deben entenderse como una legitimación de la «ideología» entendida en su sentido moderno. Si aquí se acepta también el tercer elemento como posible factor de la comunidad, lo que se pretende decir es que los elementos comunes que surgen de cada correspondiente situación espiritual y social pueden muy bien, y con todo derecho, convertirse en puntos de partida de las agrupaciones intraeclesiales en las que se concreta el fenómeno «comunidad». Por otra parte, las formaciones comunitarias podrán realizar tanto mejor la «Iglesia» en su auténtico sentido cuanto más superen las barreras estamentales, profesionales, lingüísticas e ideológicas: podría verse aquí un criterio decisivo de su verdadera eclesialidad.

des» que pueden ofrecer un hogar a los hombres de hoy que buscan algo nuevo. Ahora bien, estas «formaciones comunitarias» deben saberse conectadas con el obispo y, por tanto, con la gran Iglesia, en cuyo seno se ejercitan, y a la que no sustituyen, sino para la que se abren. Deben ser «católicas», lo que quiere decir que la vida desde el todo y hacia el todo es uno de sus irrenunciables principios constitutivos. Y esto es aplicable a todos los siguientes niveles.

Esta aseveración lleva, por su propio peso, a otra idea: en la medida en que lo «católico», bien entendido, pide lo «ecuménico», toda comunidad y —en cuanto recapitulación de las comunidades— toda «Iglesia local» debe vivir su fe de forma ecuménica. No puede intentar solucionar como «comunidad» aquellos problemas que sólo son solucionables a nivel de la Iglesia universal. Pero por eso mismo debe dedicarse con total ahínco a las tareas que sólo pueden acometerse a nivel local. Mediante su experiencia de fe, su paciencia y su fantasía creadora, debe hacer fructificar a la Iglesia universal. Ésta, por su parte, debe mostrarse abierta y receptiva para esta fructificación, debe adentrarse con ánimo resuelto, en la comunión de los obispos con el papa, en el todo y, a partir de aquí, purificar y profundizar.

3. *Teoría y praxis*

Llegamos con esto a una última observación. Como ya se insinuó de entrada, en la actual insistencia sobre el tema de «ecumenismo a nivel local» ha desempeñado también, sin duda, un papel la nueva visión del problema de teoría y praxis que hoy se está imponiendo en amplios círculos, no sin el influjo, también aquí, del pensamiento neomarxista. En fórmula radical, este nuevo punto de vista afirma que la verdad no es medida sino producto de la praxis. La verdad sólo aporta el cambio en cuanto que de un futuro posible hace una realidad y libera del pasado a los hombres.

Aun sin ir tan lejos, la fe se extingue cuando se convierte en una verdad que no hace sino repetirse constantemente y a partir de la cual podrían medirse normativamente los hechos. Gana cada vez más terreno la impresión de que es preciso crear los hechos que más tarde arrancarán por sí mismos su reconocimiento teórico y su justificación. En nuestro contexto, esto significa que ya no se espera una solución, por ejemplo, de la cuestión de la intercomunión, a partir de

una clarificación de los problemas teoricoteológicos, aceptada luego por las correspondientes instancias superiores. Hay que anticipar los hechos —se piensa— y éstos no pueden ser creados por la cumbre, sino sólo por la «base», que tiene este carácter de base precisamente porque sólo a partir de ella pueden surgir los hechos nuevos.

¿Qué decir a todo esto? Sería preciso abordar en toda su amplitud el problema de la teoría y la práctica y, a una con él, el de la verdad y el ser, la verdad y la palabra, para conseguir una respuesta adecuada[13]. No es este el lugar para ello. Baste, pues, con algunas indicaciones. Los pensadores marxistas más penetrantes y más libres están hoy enteramente de acuerdo en que Marx ponía las cosas demasiado fáciles cuando afirmaba que la cuestión no es interpretar el mundo, sino cambiarlo. Se multiplican cada vez más las voces que insisten en que urge ya el momento de reinterpretar un mundo que ha cambiado con demasiada rapidez, para poder vivir de nuevo en él de una manera razonable. *Logos* y *ethos* son inseparables. Quien no hace o no padece nada, tampoco entiende nada. Pero quien no piensa o conoce, tampoco puede crear hechos dotados de sentido y contenido. Es seguro, por tanto, que no puede surgir nada de provecho allí donde el problema de la comunidad eclesial se disocia del de la comunidad de la verdad y es sustituido por hechos caprichosos.

Intentamos llegar a una conclusión. El tema del ecumenismo a nivel local remite a dos de las cuestiones más candentes de la actual problemática teológica y humana. Lleva implícita la pregunta de las relaciones entre los «hechos» y la «verdad», incluye el problema que aflora en palabras tales como «comunidad» y «base», es decir, el problema de cuáles son los elementos constitutivos de las más pequeñas unidades de la comunidad eclesial y cuál es su participación en el descubrimiento de la verdad y en la configuración del futuro. Con entusiasmo acrítico no se llega a ninguna parte. También aquí es indispensable el «discernimiento de espíritus». Así, pues, llegados al final, afirmemos lo siguiente: No es lícito convertir la verdad en producto

13. Para el problema de teoría y práctica W. Post, en *Sacramentum mundi* IV, 894-901 (vers. castellana: VI, 619-625, Herder, Barcelona 1976, con bibliografía). Tiene mucha importancia para la concepción bíblica del problema J. de la Potterie, *La notion biblique de la vérité et sa recontre avec la notion hellénistique dans l'Église ancienne*, en: *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della sessione plenaria della Pont. Comm. Biblica*, Turín 1981, págs. 307-340. Cf. también la siguiente sección 3.1.1 *¿Qué es teología?*

del hecho. Pero también es inadmisible reducir la «praxis», la vida en las unidades concretas que constituyen la Iglesia, a simple utilización. Sigue siendo cierto que la «Iglesia local» es el lugar de la experiencia y de la demostración real de la fe, es el lugar del padecimiento y, por consiguiente, también del conocimiento que surge del padecimiento.

A partir de aquí, no tiene en sí nada de extraño que la torrencial evolución del «ecumenismo de vanguardia» que se viene registrando desde 1962 haya entrado hoy (al menos en lo que respecta a las relaciones entre el catolicismo y el protestantismo) en una especie de fase de aquietamiento. Lo que surgió en algunos puntos particulares se ha convertido en bien general, pero ahora los nuevos pasos no cuentan con la cobertura de experiencias locales bien contrastadas. Esto no quiere decir, en modo alguno, que sean superfluos los grupos de vanguardia ecumenistas como lugares de la mediación de la comprobación, del estímulo y del mutuo reconocimiento de los nuevos caminos descubiertos. Sobre esto no puede caber la más mínima duda. Lo que se quiere decir es que hay que recurrir de nuevo a las «Iglesias locales» y a las experiencias que sólo en ellas son posibles. Si se entiende bien la expresión, puede afirmarse perfectamente que necesitamos pioneros del futuro. Pero no se es pionero simplemente por hacer otras cosas, sino por hacer cosas sensatas. Y, para esto, uno de los elementos constitutivos es la unidad interna con la Iglesia universal, tal como se nos presenta en sus tradiciones centrales.

Hoy no podemos decir dónde surgirán estos pioneros de una unidad que no sea caprichosamente manipulada y condenada, por tanto, al fracaso, sino de una unidad basada en la más íntima profundidad de la fe, en la que pueda percibirse por ambas partes la verdadera llamada del Señor. No podemos decir qué caminos habrá que recorrer para hacer posibles nuevas unidades. Lo único que podemos decir es que su tarea será eficaz no a base de reducir o destruir, sino a base de profundizar en la verdad de Jesucristo. Podemos también decir que sólo ejercerán influjo no mediante mandatos y prescripciones, sino mediante la pasión de su amor, nacido de su fe, que sólo más tarde, y si Dios lo quiere así, lleva también a nuevas prescripciones, decretos e instrucciones.

Realizar «el ecumenismo a nivel local» significa, por tanto, trabajar desde la fe, siguiendo el espíritu de los pioneros de la unidad, y esperar que Dios nos la enviará cuando, según su sabiduría, haya llegado la hora de hacerlo.

PARTE TERCERA

LOS PRINCIPIOS FORMALES DEL CRISTIANISMO Y EL CAMINO DE LA TEOLOGÍA

Capítulo 1

LOS PROBLEMAS DE LA ESTRUCTURA DE LA TEOLOGÍA

3.1.1. ¿Qué es teología?

Alocución en el 75 aniversario del nacimiento del cardenal Hermann Volk

Quien haya convivido con el cardenal Volk en los grupos del concilio Vaticano II, en las comisiones de la época postconciliar, en el sínodo de los obispos de Alemania, o quien haya podido colaborar con él en la Conferencia episcopal alemana, este tal conoce su peculiar estilo de plantear preguntas. Su mente nunca se para en disputas triviales y, en las discusiones, nunca pierde el tiempo en los aspectos secundarios. Va siempre al meollo de los problemas. Descubre, con insuperable agudeza, las auténticas alternativas que se ocultan al fondo de todo tipo de reflexiones, tácticas o estratégicas.

Cuando se enmarañan las opiniones sobre lo que debemos hacer en realidad, y cómo hacerlo, lo deja todo de lado para plantear, con expresión decidida, la pregunta: ¿Qué es la verdad? ¿Cuál es la razón profunda que lleva a estas alternativas? ¿Qué fuerzas ocultas entran aquí en juego? Pone de relieve la insuficiencia del mero pragmatismo y expone bajo clara luz los problemas verdaderamente urgentes y, a menudo, desplazados a un segundo término. Es característico en él el toque de atención para no perder de vista el fondo de las cuestiones. Tal vez esto justifique que estas palabras conmemorativas no sigan el esquema de una *laudatio* del homenajeado y de las obras que ha llevado a cabo a lo largo de su vida, sino que pretendan ser una reflexión sobre el tema que siempre le preocupó y le sigue preocupando.

Ciertamente, cuando se pretende exponer esta cuestión se advierte que es muy insuficiente emplear, en este caso, la palabra «tema». Porque este tema, al que se ha consagrado con toda su capacidad de apasionamiento, es la persona: Dios y el hombre. Pero, por otro lado, esto personal también tiene su peculiar objetividad, cuyo instrumento es, para el cardenal Volk, la teología. Me gustaría, pues, aprovechar esta oportunidad para exponer, a propósito de la obra conceptual del cardenal Volk, algunas reflexiones sobre esta cuestión que nos urge una y otra vez con apremio: ¿Qué es teología?

Cuando se intenta decir algo sobre esta materia, precisamente como tributo al cardenal Volk y a su pensamiento, se asocian, poco menos que automáticamente, dos ideas. Me viene a las mientes, por un lado, su divisa (y título de uno de sus libros): *Dios todo en todos,* y el programa espiritual contenido en ella; por otra parte, se aviva el recuerdo de lo que ya antes se ha insinuado: un modo de interrogar total y absolutamente filosófico, que no se detiene en reales o supuestas comprobaciones históricas, en diagnósticos sociológicos o en técnicas pastorales, sino que se lanza implacablemente a la búsqueda de los fundamentos.

Según esto, cabría formular ya dos tesis que pueden servirnos de hilo conductor para nuestro interrogante sobre la esencia de la teología:

1. La teología se refiere a Dios.
2. El pensamiento teológico está vinculado al modo de cuestionar filosófico como a su método fundamental.

Podría parecer que estas tesis son contradictorias si, por un lado, se entiende por filosofía un pensamiento que, en virtud de su propia naturaleza, prescinde —y debe prescindir— de la revelación y si, por otro lado, se sustenta la opinión de que sólo se puede llegar al conocimiento de Dios por el camino de la revelación y en consecuencia, el problema de Dios no es, estrictamente hablando, un tema de la razón en cuanto tal. Estoy personalmente convencido de que esta postura que, por lo demás, se convierte cada vez más en la edad contemporánea en una especie de *sententia communis* compartida tanto por los filósofos como por los teólogos, a largo plazo desembocará irremediablemente en la paralización por un igual de la filosofía y de la teología.

Pero si es cierto que para la humanidad del hombre dedicarse a la filosofía y a la teología son tareas de hecho irrenunciables, entendidas

como una búsqueda de la verdad y un estar abierto a ella, entonces hemos llegado ya a un punto absolutamente central. En realidad, me inclino a pensar que la crisis de la Iglesia y de la humanidad que ahora nos toca vivir se encuadra en el contexto de la expulsión del problema de Dios fuera del ámbito de la razón, una exclusión que primero provocó una retirada de la teología hacia el historicismo y luego hacia el sociologismo y que, al mismo tiempo, llevó al agostamiento de la filosofía. Así, pues, en contra de lo que pueda parecer a primera vista, desearía afirmar justo todo lo contrario, es decir, que las dos tesis antes mencionadas se condicionan mutuamente.

Si la ocupación central de la teología es Dios, si su tema último y auténtico no es la historia de la salvación, la Iglesia, o la comunidad, sino precisamente Dios, entonces debe discurrir al modo filosófico. Y, a la inversa, es innegable que la filosofía antecede a la teología y que ni siquiera después de la revelación debe desaparecer convertida en teología, sino que sigue siendo un camino independiente del espíritu humano, pero de tal modo que el pensamiento filosófico pueda entrar en el teológico sin ser, por ello, destruido en cuanto filosófico.

La teología se ocupa de Dios y con ello cumple la función última también del pensamiento filosófico. Querría ahora desarrollar esta idea en dos fases, las dos vinculadas a las concepciones básicas de la teología medieval. Tocamos aquí, efectivamente, uno de los puntos más controvertidos de la crisis que sacudió al siglo XIII. Aunque al cabo de no mucho tiempo se fosilizó en oposición de escuelas, lo cierto es que sigue estando presente como problema objetivo de la teología. Si no me engaño fue Tomás de Aquino el primero que extrajo, sin vacilaciones, la consecuencia del concepto de teo-logía: el objeto de esta ciencia —Tomás de Aquino habla incluso de «sujeto»— es Dios[1].

Se oponía así a toda una serie de concepciones de diferente orientación. En aquella época destacaba en primerísima línea la definición del manual de teología universalmente venerado durante toda la edad media, esto es, el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. En él, y de la mano de una observación de san Agustín, se citan como objeto de la teología *res et signa*, la doctrina de las cosas y de los signos[2].

---

1. *Summa theol.* I q. 1 a. 7.

2. I *Sent.* dist. 1c, 1, 1. Pedro Lombardo se apoya en Agustín, *De doctr. christ.* I, 2,2 CChr 32,7.

Este planteamiento, un tanto superficial, suscita, sin embargo, una pregunta verdaderamente básica, apenas se advierte que lo que en él hay es una traslación de la antigua división en teología y economía. Con todo, tampoco aquí se da respuesta a la cuestión de cómo se relacionan entre sí: ¿Es también «teología» la economía, es decir, la doctrina de la historia salvífica, o respectivamente, la explicación de los signos y, en definitiva, del ámbito sacramental, y, por ende, la doctrina de la Iglesia? ¿O se trata de dos cosas distintas?

Si se elige como verdadera la primera posibilidad, entonces Dios es «objeto» de toda la «teología»; si se opta por la segunda alternativa, entonces se corre el peligro o bien de que toda la «economía» se fosilice en positivismo historicosalvífico y respectivamente eclesiológico, o que se convierta en mitología y tal vez incluso en pragmatismo mitológico. Desde este punto de vista, las nuevas definiciones de objeto surgidas en la escuela de los Victorinos y en la primera teología franciscana no presentan en realidad nuevas alternativas cuando mencionan, por ejemplo, como objeto de la teología, las *opera reparationis*, concepto que podría equipararse, con bastante aproximación, al de historia de la salvación o también al de «totus Christus». Esta última idea fue puesta en circulación con notable intensidad en la época de entre las dos guerras, como invitación a una teología totalmente cristocéntrica, en la que no dejaba de percibirse, por lo demás, una crítica a la redundancia metafísica de la neoescolástica[3].

Esta teología cristológica se entiende siempre a sí misma, en cuanto teología del *Christus totus*, también como eclesiología. Frente a la neoescolástica de talante especulativo, puede ser totalmente positiva, porque no va más allá de lo positivamente dado, sino que encuentra en lo positivo, en la Iglesia, el reflejo de la esencia y del ser de Dios. Es innegable que los presupuestos básicos del concilio Vaticano II están fuertemente acuñados por estas ideas. Cierto que la propuesta de circunscribir todas sus afirmaciones a la articulación «Iglesia hacia dentro, e Iglesia hacia afuera» nunca llegó a ser parte

---

3. Respecto de la concepción, acentuadamente historicosalvífica, de Hugo de San Víctor, cf. especialmente *De sacr. prol.* c 2 PL 176, 183s y *In hier, cael.* c 1 PL 175, 923ss. Es ecléctica la fórmula de la *Summa* de Alejandro de Hales, *Summa theol.* tract. intr. q. 1*c* 3 resp. 6*a*: «Theologia est scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis.» Puede citarse, como ejemplo representativo de la reviviscencia de estos puntos de vista en el período de entreguerras a E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Lovaina 1933.

constitutiva oficial de la doctrina conciliar, pero sí marcó su huella profunda y decisiva en la selección y el ordenamiento de la materia[4].

Antes de tomar posición, debemos contemplar el problema desde todos los ángulos. Las diferentes definiciones de objeto se dan, en efecto, la mano necesariamente con una diferente orientación metódica y con una diferencia en la determinación de su objetivo. Donde más sintéticamente se expresan estas divergencias es en los correspondientes lemas, acuñados durante la controversia del siglo XIII. Según la concepción tomista, la teología es *scientia speculativa;* según la franciscana es *scientia practica*[5]. Una vez más, se advierte, sin necesidad de grandes rodeos, la enorme actualidad de estas cuestiones. Basta recordar, por ejemplo, los eslóganes de ortodoxia y ortopraxis, en los que se anuncia el intento de una nueva orientación de la teología después del Concilio. Por lo demás, ha irrumpido aquí mientras tanto un enfrentamiento tan radical como ni siquiera se podía barruntar en las controversias medievales. En efecto, allí donde la palabra ortopraxis es entendida en un sentido radical, se presupone que no existe, en absoluto, una verdad anterior a la praxis, sino que más bien ocurre lo contrario, esto es, que la verdad es producida por la praxis correcta, que es la que crea el sentido a partir y en contra de la insensatez[6]. La teología se convierte, por tanto, en una introducción a la acción que, a partir de la reflexión sobre la praxis, abre a esta praxis perspectivas siempre nuevas. Pero si se desplaza «hacia adelante» no sólo la salvación, sino también la verdad, ocurre que la verdad es un producto del hombre. Ahora bien, en este caso, el hombre, que ya no es medido por la verdad, sino que la produce, se convierte, a su vez, en producto.

---

4. Cf. G. Baraúna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils* I, Friburgo - Basilea - Viena 1966; G. Philips, *L'Église et son mystère* I, Bruselas - París 1967; vers. cast.: *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 2 vols., Herder, Barcelona 1968. Cf. también los textos de Pablo VI en Y. Congar - H. Küng - D. O'Hanlon, *Konzilsreden*, Einsiedeln 1964, págs. 15ss.

5. Cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 1 a. 4 Sed contra: «omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine... Sacra autem doctrina est principaliter de Deo...» Buenaventura, I *Sent.* prooem. q. 4 resp.: «...hic (sc. habitus) est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus.»

6. Cf. D. Berdesinski, *Die Praxis - Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, Munich 1973. Cf. también, en la sección precedente, 2.3.2, la bibliografía citada en la nota 13.

Es probable que las posiciones extremas sean relativamente escasas. Pero incluso las formas menos militantes, las formas, por así decirlo, burguesas occidentales de un dominio absoluto de la *scientia practica* están en definitiva marcadas por esta misma pérdida de verdad. Donde se presupone, al modo positivista, que sin la praxis no puede verse la verdad y se tacha de ataque a la tolerancia y al pluralismo la tesis que admite esta posibilidad, pues el método produce su verdad, es decir, se decreta, desde la posibilidad de mediación, *qué* es lo que debe mediarse, y ya no se busca, a partir de la cosa misma, *cómo* poder mediar la verdad. El fundamental rechazo a un catecismo, tal como hemos vivido por nuestra propia experiencia en los diez últimos años, es el más palpable ejemplo de esta postura, que define las cosas a partir de la práctica de la mediación y que no busca ya, desde las cosas mismas, sus posibles mediaciones. Tengo la impresión de que, no raras veces, también en el ámbito de los ejercicios espirituales y del asesoramiento pastoral, el montaje psíquico formal ha desplazado a las afirmaciones objetivas en las que ya no se sabe confiar. Pero como un tratamiento meramente formal del hombre y de su ser cuenta con tan escasas posibilidades como la simple autorreflexión de la praxis, se deslizan por la puerta trasera nuevos contenidos cuya única justificación es el aquí esperado «funcionar» del hombre que —separado de la verdad— no pasa de ser el funcionamiento de un conglomerado, sea cual fuere la definición que se le quiera dar.

Romano Guardini habló, en los primeros años veinte, del primado del *logos* sobre el *ethos*[7]. Defendía, pues, la posición tomista de la *scientia speculativa:* una visión de la teología según la cual el sentido del cristocentrismo consiste justamente en superarse a sí mismo y hacer posible, a través de la historia de Dios con los hombres, el encuentro con el ser mismo de Dios. Confieso que sólo gracias a las evoluciones de los últimos años he conseguido ver claramente cuán fundamental es el problema aquí debatido. En realidad, Tomás de Aquino no hacía sino volver a reflexionar sobre aquella respuesta que, en su polémica con el gnosticismo, encontró Ireneo de Lyón, el auténtico fundador de la teología católica: lo nuevo de

7. Cf., a este propósito, la anécdota que cuenta J. Pieper sobre su primer encuentro con R. Guardini, en el que éste le hizo ver la supremacía del ser sobre el deber. Entonces se le ocurrió la idea básica de su posterior tesis doctoral sobre *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin:* J. Pieper, *Noch wusste es niemand. Autobiographische Aufzeichnungen* 1904-1945, Munich 1976, págs. 69ss.

Jesucristo —dijo— consiste justamente en que ha hecho posible el encuentro con el inaccesible, con el hasta entonces inalcanzable, con el Padre mismo, consiste en que ha derribado el muro infranqueable que mantenía al hombre alejado del *ser* de Dios y de su verdad[8]. Esto significa que se falsea el sentido de la cristología precisamente cuando se la mantiene encerrada en el círculo histórico-antropológico y no llega a ser auténtica teo-logía, en la que se expresa en palabras la realidad metafísica de Dios. Y, a la inversa, quiere decir también que sólo la teología puede garantizar que se mantiene abierta la búsqueda metafísica. Allí donde la teología abandona esta misión, también para la filosofía queda cortado el camino que permite plantearse, en su definitiva radicalidad, el problema del fundamento último.

Y con esto volvemos a las tesis de partida: La teología se ocupa de Dios, pero interroga al modo de la filosofía. Ahora se advierte claramente la pretensión y la problemática contenidas en esta afirmación. En este empeño metafísico (ontológico) de la teología no hay —en contra de lo que hemos venido temiendo durante largo tiempo— una traición a la historia de la salvación: bien al contrario, si la teología quiere ser fiel a su punto de arranque histórico —al acontecimiento salvífico en Cristo testimoniado por la Biblia— debe superar la historia y dedicarse, en último término, al mismo Dios. Si quiere acreditar su fidelidad al contenido *práctico* del evangelio —la salvación del hombre— debe ser, ante todo *scientia speculativa* y no puede ser una directa *scientia practica.* Debe postular el primado de la verdad, de una verdad que se apoya en sí misma y por cuyo ser mismo debe preguntarse primeramente, antes de valorarlo en razón de su utilidad práctica para los quehaceres humanos.

Si estamos, pues, de acuerdo con el enfoque fundamental de Tomás de Aquino, no por ello se priva de su importancia a la afirmación de san Buenaventura que, por lo demás, comparte plenamente la tesis central del Aquinatense. También Buenaventura declara expresamente que el sujeto de la teología, al que todas las demás cosas se refieren, es Dios mismo[9]. Pero vinculó esta idea —cuya enorme im-

---

8. Cf. L. Tremblay, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon,* Münster 1978.

9. I *Sent.* prooem. q. 1 resp.: «Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut ad principium, est ipse Deus. Subiectum... ad quod omnia reducuntur... ut ad totum integrum, est Christus... Subiectum... ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale... est res et signum.»

portancia advirtió santo Tomás antes que ningún otro— a una teoría muy matizada de la razón humana. Buenaventura conoce una *violentia rationis* que no es adecuada a la realidad personal[10]. Afirma que la sentencia «Cristo ha muerto por nosotros» tiene, para el intelecto humano, un cariz distinto del que puede tener, por ejemplo, un teorema matemático: «Fides sic est in intellectu —dice— ut... nata sit movere affectum»[11]. Más tarde, la idea de que Dios es el sujeto de la teología alcanza una profundidad enteramente nueva, en la que encuentra su fundamentación última esta reclamación específica al intelecto humano. A partir del *Itinerarium mentis in Deum*, es decir, desde el año 1259, se percibe un lento desplazamiento de la significación del concepto de teología, debido a que, por aquellas fechas, comenzó a leer las obras del Pseudo-Dionisio. En este autor se empleaba la palabra θεολογία en el sentido que le daban los griegos antiguos; para éstos, la teología no designaba sino el discurso divino mismo; por tanto, y con lógica consecuencia, se aplicaba la denominación de «teólogos» a aquellos que eran considerados voz de la divinidad, instrumentos del divino discurso, como Orfeo o Hesíodo, por ejemplo[12]. Según esto, Aristóteles distingue entre θεολογία y θεολογική, entre teología y teológica. Con la primera palabra designa el discurso divino, con la segunda el esfuerzo humano por comprender lo divino[13]. Siguiendo esta tradición lingüística, el Pseudo-Dionisio llamaba teología a la Sagrada Escritura: *Ésta* es para él verdaderamente lo que los antiguos querían decir con esta palabra: discurso divino en palabras humanas.

El Buenaventura de la segunda época hizo suyo este uso lingüístico y, a partir de él, sometió a total revisión su anterior concepto de la teología[14]: en una teología bien entendida, el auténtico sujeto debe

---

10. I *Sent.* prooem. q. 2 ad 6: «...in anima hominis dominatur violentia rationis. Sed quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius, cui assentit, desiderat habere rationes...»

11. Ibidem, q. 2 resp.

12. Cf., por ejemplo, B.F. Kattenbusch, *Die Entstehung einer christlichen Theologie* (reimpresión, Darmstadt 1962, primera edición en 1930), pág. 4, nota 2.

13. La palabra θεολογία aparece una sola vez en Aristóteles: *Meteorologica* B 1, Bonitz 353ª 35; θεολογική figura varias veces, por ej. en la *Metafísica* V, 1026ª 19.

14. Es significativo, respecto del uso lingüístico posterior de san Buenaventura, por ejemplo *Breviloquium*, Prol.: «...sacrae scripturae, quae theologie dicitur» (ed. Quaracchi V 201 a). Cf., sobre este punto, J.-G. Bougerol, *Breviloquium I Prologue*, París 1966, págs. 76ss. Para las interconexiones entre este lenguaje y el Pseudo-Dio-

ser Dios y por eso, en el pleno sentido de la palabra, sólo la Escritura es teología, porque en ella el verdadero sujeto es Dios: no que ella hable de él, sino que Dios habla en ella.

Con todo, Buenaventura no ignora que este hablar de Dios es un hablar los hombres: los hagiógrafos hablan desde sí mismos, como hombres, pero son también precisamente, los *theologoi*, aquellos a través de los cuales Dios, como sujeto, como palabra que habla, entra en la historia. Queda, así, plenamente garantizado lo peculiar de la Sagrada Escritura respecto de toda la teología posterior; pero, al mismo tiempo, la Biblia se convierte en modelo de toda teología y los hombres que la cultivan son modelo del teólogo, que sólo está a la altura de su tarea en la medida en que deja que el sujeto sea el mismo Dios. En consecuencia, en el Buenaventura tardío se alcanza aquella síntesis que había venido buscando el Buenaventura de la primera época, cuando afirmaba el carácter ontológico de la teología y, por tanto, el rango propio de lo teórico, pero, al mismo tiempo, pedía la necesaria autosuperación de la contemplación para insertarse en la práctica de la fe.

Podemos formular lo anteriormente dicho en la tercera y última tesis de nuestras reflexiones: la teología es una ciencia espiritual. Los teólogos normativos son los autores de la Sagrada Escritura. Esta afirmación es válida no sólo respecto de los factores objetivos, es decir, de lo que han consignado en sus escritos, sino también —y precisamente— respecto de su manera de hablar, ya que aquí quien hablaba era el mismo Dios.

A mi parecer, esto es de singular importancia para nuestra situación actual. Abelardo introdujo un cambio inaudito cuando sacó a la teología del ámbito del monasterio y de la Iglesia y la llevó al aula y, por ende, a la neutralidad académica[15]. No obstante, también en los siglos siguientes supo verse siempre con claridad que la teología sólo se puede estudiar en el contexto de una correspondiente praxis espiritual y con un ánimo dispuesto a aceptarla, al mismo tiempo, como una reclamación vital. A cuanto se me alcanza, sólo después de la

---

nisio, cf. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hlg. Bonaventura*, Munich-Zurich 1959, pág. 92, nota 18.

15. Para las peculiaridades de la teología monástica respecto de la escolástica, cf. J. Leclerq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963. Respecto de la contraposición entre monasterio y escuela, cf. especialmente págs. 233ss; 237 (Bernardo y Abelardo).

segunda guerra mundial, y de una manera plena incluso sólo después del concilio Vaticano II, hemos llegado a la conclusión de que es posible estudiar la teología desde un ángulo puramente universitario, como se estudia cualquier otro tema exótico, sobre el que pueden adquirirse conocimientos que luego se transmiten a otros como un medio de ganarse la vida.

Pero así como no es posible aprender a nadar si no hay agua, ni aprender la medicina sin el trato con enfermos, de igual manera no es posible aprender teología sin las realizaciones espirituales en las que vive. Que no se vea aquí, bajo ningún concepto, un ataque a los teólogos seglares, cuya vida espiritual, muy a menudo, debería sonrojarnos a los sacerdotes. Se trata de una cuestión de principio, que hace referencia al tema de cómo debería configurarse razonablemente el estudio de la teología, para que no caiga en una especie de neutralismo académico en el que, en definitiva, la teología acabaría por convertirse en su propia contradicción.

Llego ya al punto final de mis reflexiones. Un oyente atento no habrá dejado de advertir que todo lo dicho, aunque estrictamente referido al tema del concepto de teología, ha sido una tácita *laudatio* del cardenal Volk: él ha defendido siempre, antes que nosotros, y con magnífica serenidad, el primado del logos sobre la praxis. Él ha sabido mantener abierta la profundidad filosófica de las cuestiones teológicas. Él nos ha ofrecido —y no es esto lo menos importante— el ejemplo de un auténtico teólogo. Por todo ello, le expresamos aquí y ahora el testimonio de nuestro más cordial agradecimiento.

3.1.2. La Iglesia y la teología científica

Bajo el lema «Iglesia y teología científica» se condensa uno de los puntos neurálgicos de la conciencia de nuestro tiempo. Quien lo aborda, penetra en un campo conflictivo, en el que se entrechocan fuertes emociones. De una parte, aquí se encuentra el principal punto de cristalización de los ataques contra el ministerio fiscal: desde Galileo a Küng, este ministerio habría sido hostil a la ciencia y, sin aprender nada de las lecciones del pasado ni sonrojarse por los errores cometidos, se opondría siempre con mirada miope al progreso y retardaría todo cuanto le es posible la victoria de otros puntos de vista mejores.

Contemplada desde la lógica de la ciencia moderna, que sigue los postulados de la razón ilustrada, la cuestión adquiere un sesgo aún más radical: la ciencia no puede aceptar ninguna norma fuera de sí misma. Sólo puede ser dirigida y criticada por el proceso científico interno de la elaboración de hipótesis, de su verificación y falsación. Está en contradicción con la esencia de la ciencia moderna el que en su desarrollo puedan inmiscuirse instancias exteriores. Una ciencia que permitiera esta intromisión, dejaría de ser ciencia en el sentido moderno, porque ya no seguiría la única ley del espíritu, del método, sino la del poder, y renegaría, por tanto, de su ley fundamental. Bajo este concepto de ciencia, parece absurdo que el magisterio eclesiástico pretenda constituirse en autoridad en el tema de la interpretación de la Sagrada Escritura, o que quiera imponer el dogma como explicación de la Biblia. Semejante pretensión es considerada como una fijación en la situación medieval, en la que aún no se había dado el paso hacia la Ilustración, el tránsito a la edad moderna.

A una teología ante la que se abre tal coordinación de pensamiento y fe se le niega el carácter de ciencia en el sentido en que se la entiende en la universidad moderna. Y a la inversa: una teología que se atiene a su cientificidad, debe, en virtud de su propia naturaleza, elevar su protesta contra estas posibles ingerencias. Esta teología tampoco acierta a explicarse por qué el magisterio eclesiástico pretende poseer un conocimiento normativo en cuestiones de interpretación de la Biblia, cuando la comprensión histórica sólo se obtiene a través del método histórico, cultivado por los científicos y por nadie más. En consecuencia, la Iglesia se convierte en instancia extracientífica, que puede figurar, sin duda, como organismo de ayuda de empresas científicas, pero sin que pueda inmiscuirse en la marcha misma de la investigación.

A quien haya seguido hasta aquí el curso de las ideas, le habrán ido surgiendo preguntas que pueden llevar, por encima de los afectos y de las contraposiciones, a una reflexión mucho más fundamental. ¿Está bien planteada una teología en la que la Iglesia no tiene ya ninguna significación? Dejemos de lado, por el momento, lo que hay de específicamente cristiano en esta pregunta, para dedicarnos, en una fase previa, a los aspectos discutibles de la ciencia moderna.

¿Es realmente la estricta autonomía de la ciencia tan ilimitada como parece? ¿No está, también ella, inevitablemente marcada, tanto en sus planteamientos como en sus procesos, por datos previos, de

valor y de intereses, de los más diferentes tipos? La crítica neomarxista de los últimos años sesenta aludía, con exageración caricaturesca, al hecho de que la aparente falta de interés era un álibi de los anónimos intereses del mundo capitalista y el manto bajo el que se encubría su afán de poder. Hoy día ya no es necesario explicar que también esta crítica buscaba, a su vez, el disfrute del poder, ni tampoco requiere explicación la clase de poder que se deseaba. El verdadero núcleo de estas afirmaciones sigue estando en el hecho de que toda interrogación está guiada por datos antecedentes y que nunca es lícito establecer como norma de la ciencia sólo y simplemente su capacidad: la falsedad, se advierte, a menudo, cuando ya es demasiado tarde. Hoy sabemos bien que algunas especializaciones sólo conducen a desviaciones, y que preguntarse sobre el todo debería ser una acuciante necesidad de cada individuo. Comienzan a entreabrirse, aunque todavía tímidamente, las puertas de la autocrítica de la razón ilustrada. Si, pues, la subordinación de la teología a la Iglesia ha sido tachada de «medieval», también habría que plantearse la cuestión fundamental de si no se ha llegado ya aquí al punto en el que la razón ilustrada tropieza con sus propios límites.

Antes de seguir este hilo, es preciso mencionar, respecto de las relaciones entre la Iglesia y la teología científica, la crítica contraria, que está aflorando hoy día a la superficie con no menor pasión que la anterior. En la medida en que la teología comienza a desempeñar en la Iglesia católica un papel similar al que ha venido desempeñando desde hace largo tiempo en el ámbito reformista, se abre paso, también entre nosotros, aquella actitud opuesta que en el espacio evangélico se designa tradicionalmente como fundamentalismo. Frente a la complicación y condicionamiento academicistas del cristianismo se alza la protesta de los sencillos creyentes que al si y al pero de los doctos oponen el claro sí y no de la fe. Los pastores de la Iglesia no se ven hoy día expuestos sólo a la acusación de que siguen aferrados a los métodos de la inquisición y de que con su poder ministerial represivo intentan poner andaderas al espíritu. Se ven también, y cada vez más, apremiados por la voz de los fieles, que les reprochan ser perros mudos que, acobardados ante la presión de una opinión pública liberal, se cruzan de brazos y toleran a veces que la fe sea vendida por el plato de lentejas de pasar por hombres modernos. Un importante investigador, que es al mismo tiempo un cristiano agudo y reflexivo, ha dado recientemente una expresión densa y profunda

a esta situación, al escribir: «Una detenida visita a una librería católica no anima ciertamente a rezar con el salmista: "Me has dado a conocer los caminos de la vida." Lo que aquí se aprende rápidamente es que, en realidad, Jesús no cambió el agua en vino y, se obtienen, de pasada, algunas nociones sobre el arte de transformar el vino en agua. Esta nueva magia tiene su propio nombre: "Aggiornamento"»[1].

Bajo este aspecto, se les pediría a los pastores de la Iglesia que dieran a su misión docente una expresión totalmente democrática: deberían ser los abogados de los fieles, del pueblo, frente al poder elitista de los intelectuales. De hecho, el absolutismo es una invención, más aun, una lógica consecuencia de la Ilustración: el rey, aconsejado por los espíritus ilustrados y él mismo situado en la cima de la Ilustración, sabe mejor que el pueblo ignorante lo que a éste le conviene. Por eso reprime sus libertades y las de los estamentos que ponen límites a su poder monárquico, para dar validez universal a los postulados de la razón por él representada. La pretensión de poder del absolutismo no es una especie de residuo medieval, sino fruto genuino de la Ilustración, tal como aparece en la simbología del Rey Sol. Tan sólo la convicción de administrar la razón, que es la norma por la que todo se mide, ha hecho internamente posible el absolutismo[2].

Algo de este absolutismo de la Ilustración queda aún en los intelectuales de nuestros días, y es indudable que ciertas reformas de la Iglesia se habrían llevado a cabo con mayor dosis de prudencia, si su ritmo no hubiera estado determinado por el *pathos* triunfal del «tener razón», del «estar en lo cierto». En este sentido, puede verse, con entera justicia, en la función del magisterio eclesiástico un elemento democrático que se remonta a los orígenes mismos del cristianismo. Pero aquí también debe quedar muy claro que la protesta contra la moderna teología carecería de sentido si se apoyara tan sólo en un rechazo de todo lo nuevo o en una hostilidad de principio frente a la ciencia y sus conocimientos: la fe no puede cimentarse sobre simples negaciones. También las representaciones democráticas son fútiles si

1. R. Spaemann, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977. Para evitar erróneas interpretaciones: el libro de Spaemann no tiene nada que ver con el «fundamentalismo»; se trata de un ejemplo magistral de participación, con responsabilidad filosófica, en el esfuerzo en torno al presente de la fe.

2. Cf. sobre esto H. Staudinger - W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*, Paderborn 1976, págs. 49-96.

tras ellas no hay un contenido espiritual positivo. La multitud no puede ser sustitutivo de la verdad: he aquí un principio que es aplicable no sólo a la Iglesia: que apenas sea tenido en cuenta por nuestra teoría política puede ser una de las razones que expliquen la actual pérdida de confianza de las democracias.

Pero volvamos a nuestro tema. Desde los contrapuestos sentimientos bajo los que se encuentra, se ha hecho luz sobre algunas cuestiones que tal vez podrían resumirse en la siguiente frase: la fe nunca puede oponerse a la razón, pero tampoco puede ser sometida al dominio único y exclusivo de la razón ilustrada y de sus métodos. Merece la pena analizar con mayor detalle y ampliar esta idea, en la que se halla, a mi entender, perfectamente sintetizado el problema. Que la fe cristiana está relacionada con la razón es algo inserto desde el principio en su estructura. En su obra sobre los dos modos de la fe, ha aludido Martin Buber a que para la fe cristiana es fundamental el acto de la conversión y, a una con él, el de «tener por verdadero»[3]. Aunque muchos aspectos de su exposición son susceptibles de crítica, está indudablemente en lo cierto cuando afirma que forma parte de la fe cristiana el decir «sí», es decir, que la fe cristiana nunca ha sido, en razón de su estructura básica, un mero confiar indefinido, sino un confiar en un alguien perfectamente concreto y en su palabra, esto es, ha sido siempre también encuentro con una verdad cuyo contenido debe ser enunciado. Y es justamente este aspecto el que marca su peculiar posición en la historia de las religiones.

Hace aproximadamente cuarenta años, Hendrik Kraemer formulaba, a partir de esta idea, la diferencia entre el hinduismo y el cristianismo: el hinduismo no conoce ortodoxias, sino sólo ortopraxis[4], afirmaba. Lo cual significa que el grupo religioso hinduista no posee ninguna convicción común y obligatoria, sino sólo formas comunes de praxis cúltica, que pueden coexistir bajo diferen-

3. M. Buber, *Zwei Glaubenweisen*, en Buber, *Werke* I, Munich-Heidelberg 1962, págs. 651-782; H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, págs. 51-91. Es importante, y arroja mucha luz sobre el tema, el gran artículo πιστεύω, de Bultmann - Weiser, en ThWNT VI, págs. 193-230, especialmente 216ss.

4. H. Kraemer, *Die christliche Botschaft in einr nichtchristlichen Welt* (1940); idem, *Religion und christlicher Glaube*, Gotinga 1959; cf. H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, Düsseldorf-Colonia 1952, I, 7-25; H.W. Gensichen, en RGG III, 349-352.

tes convicciones. Para el cristianismo, en cambio, es característica imprescindible la convicción común: la ortodoxia. Aflora aquí algo muy importante. Mientras que la filosofía de la religión budista, y con seguridad, desde hace ya mucho tiempo, también la hinduista, valoran todo conocimiento religioso tan sólo como conocimiento simbólico, la fe cristiana ha insistido siempre en un conocimiento realista, en el que la verdad se muestra bajo una forma que no es intercambiable por otros símbolos. El hinduismo conoce, por ejemplo, los mitos, sumamente expresivos, en los descensos del dios Krishna. Pero, como en definitiva, son sólo imágenes o comparaciones de lo infinito, nunca se les puede entender al pie de la letra. Por consiguiente, estos relatos pueden ser ampliados, adornados, variados o completados con otros. De ahí también que resulte perfectamente posible aceptar la historia de Jesús como uno de los descensos de Krishna[5]. La fe cristiana, en cambio, tiene la plena convicción de que en Jesucristo ha llegado al mundo algo auténticamente real, algo históricamente palpable, no sólo algo simbólico. No es que con esto la historia de Krishna quede desprovista de valor, pero el modo como el cristiano puede aceptarla es algo muy distinto de la mezcla con Cristo, tal como ocurre en el hinduismo. Para los cristianos Krishna se convierte en un símbolo dramático de Cristo, que es la realidad. Y esta relación no es intercambiable.

¿Qué significación tiene esto para nuestro tema? Significa que la fe cristiana afirma verdades objetivas que no somete a una interpretación simbólica totalmente abierta, porque las entiende como afirmaciones verdaderas inmediatamente válidas. Y esto vige tanto para el ámbito de la historia como para el de la filosofía. La fe cristiana afirma que este Jesús vivió, murió y resucitó en una época concreta. Afirma que el mismo Dios que se hizo hombre en Cristo es también creador del mundo. Con tales afirmaciones, la fe cristiana deja atrás el ámbito de los conocimientos meramente simbólicos y penetra en el espacio de la razón histórica y filosófica; pretende decir algo inmediatamente razonable, hablar, por tanto, a la razón misma y ganársela como motor del acto de la conversión. A esta estructura se debe que la fe cristiana haya tenido desde el principio carácter misio-

---

5. Cf. J. Neuner, *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatáras*, en A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III, Würzburgo 1954, págs. 785-824.

nal. Quiere salir de lo anterior e introducir en un conocimiento nuevo. Dado que descubre hechos y verdades, no se limita a cultivar la tradición dentro de un círculo restringido; existe desde el principio como un ser superado por hechos concretos y por nuevas verdades, que obliga a los primeros creyentes a salir de su anterior ámbito y llamar a otros para que entraran en la nueva comunidad. Por eso es la teología un fenómeno genuinamente cristiano: las religiones orientales habían suscitado una filosofía de la religión en la que los símbolos religiosos eran interpretados e ilustrados bajo una luz conceptual. Pero la teología es una cosa diferente: es una racionalidad que sigue existiendo en el seno mismo de la fe, cuya coherencia auténtica desarrolla. A partir de aquí se explica también el peculiar fenómeno de que, en la época de su nacimiento, no hallara a sus aliados entre los partidarios de otras religiones, sino en la gran corriente de la filosofía griega. La misión cristiana tomó de la ilustración griega la crítica de la religión mítica y prolongó así la línea de los profetas y de los maestros de la sabiduría paleotestamentarios, que rechazaban el politeísmo y el culto pagano utilizando para ello el genuino lenguaje de la ilustración. La misión cristiana ha querido inducir a los hombres a distanciarse de religiones inventadas y dirigirse a la verdadera religión. Para ella, el carácter funesto de las religiones míticas estaba en que el hombre veneraba como realidades lo que, a lo sumo, sólo podía ser símbolo y en que, al tratar el símbolo como realidad, se falseaba a sí mismo. En este sentido, la misión cristiana participó, con toda energía, en la tarea de desmitificación del mundo e impulsó el proceso del Logos contra el mito. En su lucha por el alma del hombre ha considerado como aliada a la filosofía racional, pero no a las religiones existentes y, en el teatro de las fuerzas contendientes, se ha puesto del lado de la filosofía. La síntesis con la filosofía griega forma parte de la más antigua predicación de la misión cristiana, a la que, también aquí, había abierto en buena parte el camino la precedente labor espiritual de la diáspora judía[6].

Ahora, pues, podemos decir que lo característico de la fe cristiana es su voluntad de proporcionar un verdadero conocimiento que, en cuanto tal, tiene una gran importancia directa también para la razón.

6. Cf. también mi ensayo: *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, en Metz - Kern - Darlapp - Vorgrimler, *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, Friburgo 1964, págs. 287-305.

El desarrollo es, por consiguiente, un factor esencial de esta fe; negaría su propio punto de partida si rechazara radicalmente la teología. Hoy ciertamente la situación espiritual de nuestro tiempo constituye una seria amenaza para la teología, entendida en su originario sentido cristiano, es decir, como una razón en y desde la fe. Y esta crisis de la teología descubre, al mismo tiempo, la profunda crisis de la misma fe. Del actual tipo de ciencia brota, en efecto, la tendencia a disolver, por los dos extremos, lo que se entendió en otro tiempo por teología; de un lado en filosofía de la religión, que respeta al cristianismo como conocimiento simbólico, pero que quiere, con ello, reducirlo al espacio unitario de las religiones mundiales, un espacio en el que precisamente no quiso entrar. En una especie de profunda reforma del sistema monetario espiritual, al cristianismo se le clasifica en la categoría de los símbolos, a pesar de que él mismo, en sus enunciados esenciales, había afirmado que pretendía decir algo inmediatamente real y verdadero. Por otro lado, respecto de la masa de la herencia de la teología queda todavía por hacer el análisis estrictamente histórico de lo que los mismos textos históricos dicen, pero esta tentativa vuelve a recaer en el ámbito general de las ciencias históricas, si es que no se la adorna tácitamente con toda suerte de consideraciones filosófico-religiosas. Y esto, en el fondo, significa que se ha renunciado a la responsabilidad racional de la fe; significa que también el culto cristiano o bien trata a los símbolos como realidades o se convierte, como un todo, en simple juego. En cualquier caso, aquí desaparece lo genuinamente cristiano y se retrocede a los aspectos genéricos de la historia de la religión.

Es cierto que aún no se ha llegado tan lejos. Pero esta reflexión permite comprender la indisoluble unión de la fe y la teología y cómo las múltiples amenazas que penden sobre la teología constituyen un peligro también para la fe cristiana. ¿Cómo debería ser, pues, la teología científica hoy? Ésta es la pregunta totalmente práctica a la que, en definitiva, debemos dedicar nuestra atención.

El mejor modo de darle una respuesta es comenzar por poner en claro, brevemente, cuál ha sido el enfoque que la ha llevado a la crisis. Hoy día está ampliamente difundida, también y sobre todo entre los creyentes, la idea de que la fe cristiana se apoya en una revelación de Dios y que esta revelación, tomada en su conjunto, ha cristalizado en un libro, la Biblia. Por consiguiente, cuando se desea saber qué es lo que Dios ha revelado, lo que debe hacerse es leer e interpretar la

Biblia. Y para averiguar qué es lo que realmente dice un libro, la ciencia moderna ha aportado los únicos instrumentos hoy día posibles y utilizables: el método crítico histórico y los métodos de la crítica literaria. Por consiguiente, bajo tales supuestos, la teología sólo puede consistir en una interpretación científica de la Biblia, con los métodos que se acaban de mencionar. Todo lo demás debe desecharse como reliquia medieval.

Pero esta concepción, que identifica la revelación de Dios con la literatura y que propone el escalpelo del crítico literario como forma básica del conocimiento del misterio de Dios, desconoce por un igual la esencia de Dios y la esencia de la crítica literaria científica: aquí la Ilustración es simple y lisamente ingenuidad. En la Biblia misma no existe ni el más mínimo fundamento para tales afirmaciones. Para ella, el acto de la fe, en el que el hombre recibe la revelación, jamás se asienta en la confrontación entre un libro y la razón individual analítica. El acto de fe consiste, más bien, en un proceso en el que tanto la razón como la existencia individual desbordan sus límites; es un tomar a la razón individual, aislada y escindida, y encauzarla hacia el espacio de aquel que es el Logos, la razón y el fundamento racional de todas las cosas y de todos los hombres[7].

No se ha entendido absolutamente nada del núcleo mismo del acto de fe si se construye a partir de la relación entre un libro y la reflexión individual. Es, en su esencia misma, un acto de unificación, que introduce en aquel espacio espiritual en cuya comunidad viviente se hace presente tanto la unidad con el fundamento de todas las cosas como la comprensión de este fundamento. Dicho de otra forma: pertenece al acto de la fe, en razón de su misma estructura fundamental, la incorporación a la Iglesia, al elemento común que vincula a unos con otros y tiene fuerza vinculante. Así, por ejemplo, en Rom 6,17 este acto es definitivo como el proceso en el que el hombre se abandona al modelo de la doctrina y realiza así, por consiguiente, un acto de obediencia que brota del corazón, es decir, del centro mismo de la existencia total[8]. Aquí se da, pues, por supuesto que, en su cate-

---

7. H. de Lubac, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*, Einsiedeln 1975, especialmente 29-56.

8. Cf., sobre este punto, E. Käsemann, *An die Römer*, Tubinga 1973, pág. 171: «Los himnos bautismales del Nuevo Testamento, la tradición catequética de 1Cor 15, 3ss y la posterior formulación del símbolo romano... tienden a indicar que en el bautismo... se transmitía un sumario del evangelio... A partir de aquí tiene un sentido

quesis, la Iglesia anuncia y vive un género de doctrina que, por un lado, es el fundamento esencial de su comunidad y, por otro, se apoya en esta misma comunidad. Hacerse cristiano es entrar en este modelo de doctrina, en la forma comunitaria de la fe. La íntima vinculación de la comunidad a esta forma de doctrina se expresa en el hecho de que esta transferencia tiene en sí misma la forma del sacramento: bautismo y catequesis están inseparablemente unidos entre sí. Entrar en la comunidad de fe significa entrar en la comunidad de vida, y a la inversa. La catequesis básica, en cuanto parte del sacramento, no depende de la voluntad de la Iglesia: es la marca de su identidad y sólo puede existir bajo su vida comunitaria[9].

Esto significa que el contenido de realidad de la Iglesia va más allá de lo que ha sido fijado por escrito. Por supuesto, lo que ella cree y vive puede estar testificado en el libro, y así ocurre de hecho. Pero no se agota en el libro; al contrario, éste sólo cumple su función cuando remite a la comunidad en la que la palabra tiene su espacio vital. Esta comunidad vital no puede reemplazarse ni alcanzarse mediante una interpretación histórica; en razón de su orden jerárquico interior es anterior al libro. La palabra de la fe presupone, en sí misma, la comunidad que la vive, que se vincula a ella y que mantiene la capacidad de vinculación de aquella palabra para los hombres. En la medida en que la revelación tiene un saliente sobre lo consignado por escrito, lo tiene también sobre los límites de la simple capacidad científica de la razón histórica. En este sentido, surge, desde la estructura misma de la fe, una reclamación de primacía de la Iglesia respecto de la comprensión de la palabra, una primacía que no puede ser desechada, aduciendo la pretensión de comprensión de la razón ilustrada, sin que se deseche al mismo tiempo la estructura misma de la fe como una posibilidad humana[10]. La comunidad de la fe es el

---

razonable la afirmación de que lo que se establecía no era la entrega de la tradición al neófito, sino del neófito a la tradición.» Cf. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Friburgo 1977, págs. 208ss; O. Kuss, *Der Römerbrief*, Ratisbona 1959, págs. 388s.

9. Cf. en este volumen, la sección 1.1.1.2: *Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia*, con la bibliografía allí citada.

10. Éste es el contenido permanente de lo que Tertuliano elaboró, con espíritu penetrante, en *De praescriptione haereticorum;* sobre este tema, cf. O. Kuss, *Zur Hermeneutik Tertullians*, en Blinzler - Kuss - Mussner, *Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift für J. Schmid*, Ratisbona 1963, págs. 138-160, a propósito de aquel gran escritor de la Iglesia africana.

espacio de intelección, que no es eliminado por la ciencia histórica.

Pero, ¿en qué consiste concretamente este «saliente», este «más» de la intelección comunitaria frente a la mera interpretación de los textos? El núcleo de la respuesta está ya esbozado en la primera carta de Juan, en un momento en el que la aparición de una nueva clase de intelectuales, llamados gnósticos, suscitaba problemas no muy diferentes de los nuestros. Los mencionados círculos declaraban que el cristianismo eclesial era un cristianismo de gentes ingenuas, al que contraponían el cristianismo auténtico, en el que, mediante refinados métodos exegéticos, se manipulaba el anterior sentido literal de la fe para acomodarlo a sus particulares propósitos. Los cristianos sencillos se sentían engañados y se consideraban al mismo tiempo hasta cierto punto entregados sin defensa a la superioridad intelectual de los gnósticos y a sus cambiantes invenciones. Frente a todo esto, Juan (2,18-27) acentúa con firmeza: Todos vosotros tenéis la unción que os enseña y no necesitáis que nadie os enseñe.

A la arrogancia de la élite intelectual opone el apóstol el rango insuperable de la fe sencilla y del conocimiento que se abre en ella. Con la palabra «unción» remite a la catequesis bautismal y a su contenido central: Cristo, Hijo de Dios, ungido por el Espíritu Santo. Remite, pues, a la fe trinitaria. Este común conocimiento, que procede del bautismo, no se subordina a ninguna interpretación superior, sino que es la norma y medida de cualquier interpretación. De él vive la Iglesia, que en el sacramento y en la catequesis correspondiente al sacramento es el soporte auténtico de la palabra[11].

Con lo dicho queda también en claro cuál es la tarea de los obispos, como representantes de la Iglesia, frente a la teología. Como obispos, no tienen la función de tocar un instrumento concreto en un concierto de virtuosos. Su misión consiste más bien en encarnar la voz de la fe sencilla y de sus sencillas capas originarias, que son anteriores a la ciencia y que están amenazadas de desaparición allí donde se instala la ciencia como un valor absoluto. En este sentido, desempeñan una función totalmente democrática que, por lo demás, no se apoya en la estadística, sino en el don común del bautismo. Tal vez —dicho sea de pasada— también la sociedad moderna debiera buscar una institución de este tipo, una especie de Consejo de sabios, que

11. Para este texto bíblico, cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Friburgo 1953, págs. 124-143; vers. cast.: *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980.

recuerde los valores fundamentales inconmovibles. Estos valores no reducen el campo de competencia de la ciencia, sino que fomentan y demarcan bien su tarea.

Pero volvamos de nuevo a la estructura de la Iglesia y de su fe que, por supuesto, no puede ser trasladada a las instituciones políticas: el fundamento común de la fe bautismal, a favor de la cual debe pronunciarse el magisterio oficial, no sólo no significa un obstáculo para una teología que se entiende bien a sí misma, sino que es acicate, cuya eficacia ha sido una y otra vez demostrada a lo largo de los siglos. El modelo del pensamiento de la ilustración no puede asumir en sí la estructura de la fe —padecemos las consecuencias de haberlo creído así—. Pero la fe, por su parte, tiene espacio suficiente para aceptar la oferta de la ilustración y para asignarle una tarea que también para la fe es razonable. Ésta es nuestra oportunidad. Deberíamos esforzarnos por aprovecharla[12].

---

12. M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Friburgo 1980, págs. 239-255, analiza de forma convincente la conexión de este tema con la problemática política y espiritual general de nuestro tiempo.

CAPÍTULO 2

EL CAMPO DE REFERENCIA ANTROPOLÓGICO DE LA TEOLOGÍA

3.2.1. FE Y FORMACIÓN

Los historiadores del futuro enumerarán el lema de la «formación» entre las fuerzas que acuñaron la historia no sólo de la postguerra alemana, sino también del desarrollo espiritual y político global de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, se trata de un lema que ha adquirido una fuerza explosiva que, desbordando ampliamente el ámbito de los teorizadores y de los viejos círculos de la docencia, ha puesto en ebullición al mundo entero. En la Alemania católica de postguerra fueron sobre todo los diagnósticos de Karl Erlinghagen sobre el déficit de formación de los católicos los que pusieron en marcha los espíritus[1] Todo aquel complejo de ideas y sentimientos se mezcló y fundió en el tópico generalizado de la necesidad de formación de los alemanes, que parecían enfrentarse a un mundo técnico y científico sin el necesario acopio de intelectuales y se sentían, por tanto, preocupados ante la posibilidad de convertirse en un país subdesarrollado, de ser excluidos del grupo de sujetos que forjan la historia para caer en aquel otro de los que sólo cuentan como objetos de los pueblos ricos y desarrollados[2].

Esta pesadilla introdujo un cambio rápido y radical en el paisaje

---

1. K. Erlinghagen, *Katholisches Bildungsdefizit in Deutschland*, Herderbücherei, Friburgo 1965. En esta sección no se pretende, por supuesto, disminuir ni un ápice el mérito de esta llamada de alerta.

2. Deben mencionarse aquí de forma destacada los impulsos proporcionados por G. Picht.

cultural y político de Alemania. Surgieron numerosas universidades y tanto las antiguas como las de nueva creación se convirtieron, en virtud de la afluencia continua y masiva de alumnos, en centros de una profunda fermentación, que respondían así tanto al clamor por más conocimientos como a la protesta contra la servidumbre del rendimiento impuesto a la ciencia. A medida que el movimiento ganaba terreno, se afianzaba el concepto de «Ilustración» como la marca de nuestro tiempo. Mientras que hacía apenas un decenio se saludaba de ordinario con grandes dosis de reserva el fenómeno histórico de la ilustración, hoy la ilustración radical, la consumación de lo que entonces se inició de forma insuficiente, ha pasado a ser, junto con la emancipación, la meta expresa de la formación, más aún, la divisa bajo la que se expresa, de forma clara y consciente, el espíritu de nuestro tiempo.

Aquel ámbito en el que todo esto ha llegado hasta la conciencia general, a saber, la tentativa por resolver mediante la ilustración o «iniciación» el problema de sexo y eros, de liberarlo de todos sus aspectos problemáticos mediante un saber sin tabúes, no es sino síntoma (ciertamente significativo) de un optimismo respecto de la ilustración que, en última instancia, busca la salvación a través del conocimiento. Por eso es tan apremiante el impulso del progreso: porque la salvación, la liberación del hombre, que todavía sigue pendiente, parece deberse justamente a que la ciencia aún se halla en camino y enfrentada a preguntas no resueltas. Del ritmo del progreso depende, al parecer, la salvación del hombre. Todo lo que retrasa el «progreso» es un ataque al hombre, es el nuevo rostro de la culpa.

En el campo católico, el concilio Vaticano II fomentó la adhesión a este movimiento general. Ya antes, la irrupción de la teología, con todo cuanto había aportado respecto de la nueva intelección de la Escritura, de los santos padres, de la liturgia y del ánimo sincero y abierto entre los cristianos separados, había despertado un nuevo entusiasmo por la ciencia que, a veces, desbordaba incluso el tradicional pragmatismo de una gran parte de los estudios de teología: los conocimientos teológicos se presentaban como una promesa de nuevas posibilidades de la fe, de nuevos caminos de la Iglesia. La señal que había dado Teilhard de Chardin llegaba más lejos: insertaba, con osada visión, el movimiento espiritual del cristianismo en el gran proceso cósmico de la evolución del alfa al omega. Este proceso evolutivo se deslizaría desde la noogénesis, desde la conformación de la con-

ciencia en el acontecer de la hominización, a modo de construcción de la noosfera sobre la biosfera.

Esto significa que la evolución avanza ahora en forma de progreso tecnicocientífico, en el que, como punto final de llegada, la materia y el espíritu, el individuo y la sociedad producirán un todo omnicomprensivo, un mundo divino. La constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual hizo suya aquella señal. La divisa teilhardiana «ser cristiano significa más progreso, más técnica» se convirtió en un impulso en el que los padres conciliares de los países ricos y los países pobres confluían en una esperanza concreta que, por lo demás, era más fácil de traducir y de propagar que las complicadas discusiones sobre la colegialidad de los obispos y el primado del papa, sobre la Escritura y la tradición, los sacerdotes y los seglares[3].

Los componentes del problema

a) Fe y simplicidad

Aunque también hoy en día, al igual que en el pasado, esta línea expone la dominante de la evolución, han surgido ciertos factores que actúan como rémora y cuya existencia es imposible ignorar. En el mundo de la ciencia, en el que todo está sujeto a cálculo, surge la nostalgia de lo incalculable; en la Iglesia se suspira por lo primigenio. La pregunta que se plantea frente a la vinculación entre la fe y la formación ilustrada llega, por supuesto, a zonas más profundas: no se la puede reducir a un romántico sentimiento de añoranza, sino que se nutre de las mismas raíces de la fe y es tan antigua como el encuentro entre la fe y la cultura elevada. En el umbral de la edad moderna, la *Imitación de Cristo* encarnaba la protesta dramática contra el desfibrado de la fe en una teología que se había convertido en vacía erudición y la opción decidida a favor de un cristianismo de los simples: «Que nuestro supremo estudio sea hundirse, mediante la contemplación, en la vida de Jesucristo»[4].

---

3. Para la influencia de los escritos de Teilhard de Chardin en el concilio Vaticano II, cf. el estudio de W. Klein, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil*, Paderborn 1975.

4. *De imitatione Christi* I, 1, 3.

«Aunque supieras de memoria toda la Biblia y las sentencias de todos los filósofos, ¿de qué te serviría todo esto sin el amor de Dios y sin la gracia?»[5] «Todo hombre tiene un impulso natural a saber, pero un saber sin temor de Dios, ¿de qué aprovecha?»[6] «Mejor es un hombre rudo, que sirve a Dios, que un sabio soberbio, que escudriña el curso del cielo y no se cuida de sí mismo»[7]. «No te entregues al excesivo afán de saber, porque hay en él mucho desengaño y vacío interior»[8].

Si retrocedemos un paso, encontramos algo muy parecido en el que tal vez sea el mayor santo de la historia de la Iglesia: Francisco de Asís. Una y otra vez insiste en calificarse de «simple y necio; ignorante y necio» *(simplex et ydiota, ignorans et ydiota)*[9]. En la llamada primera regla hallamos, entre otras, la siguiente frase: «Guardémonos de la sabiduría de este mundo y de la astucia de la carne; el espíritu carnal procura, en efecto, por todos los medios, tener palabras, pero se preocupa poco de la realización; no busca la piedad y la santidad interior, sino lo que aparenta ante los hombres»[10].

É. Gilson comenta con acierto: «Si se analizan con algún mayor detenimiento algunas manifestaciones de san Francisco, se descubre que nunca condenó la ciencia en cuanto tal, pero que tampoco deseaba que se la desarrollara en su Orden. Para él, no era mala en sí misma considerada, pero el cultivo de la ciencia le parecía inútil y peligroso»[11].

Tenemos, en fin, el testimonio mismo de la Escritura. Piénsese en la acerada burla con que Pablo, en la primera carta a los Corintios, se enfrenta a la sabiduría de los griegos, oponiendo a ella la sencillez de la proclamación cristiana. La cruz del hijo del carpintero de Na-

---

5. Ibidem I, 1, 10.
6. Ibidem I, 2, 1.
7. Ibidem I, 2, 2.
8. Ibidem I, 2, 5.
9. Cf. el *Testamento* 4. Traducción alemana en K. Esser - L. Hardick, *Die Schriften des hlg. Franziskus von Assisi,* Werl [3]1963, pág. 95. Aporta también rico material S. Clasen, *Franziskus Engel des sechsten Siegels,* Werl 1962. Cf. el índice de esta obra, bajo las entradas «Einfachheit» y «Einfalt».
10. N.° 17 de la obra de Hardick - Esser, pág. 67.
11. É. Gilson, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura,* Darmstadt [2]1960, pág. 64. Merece la pena leer toda la sección (págs. 59-83) de esta obra, dedicada al problema de san Buenaventura como franciscano; vers. castellana: *Filosofía de san Buenaventura,* Desclée, Bilbao 1960.

zaret aparece a los ojos del creyente como la sabiduría de Dios, ante la que los hombres, con todo su saber, han pasado sin entender su significado (1Cor 1,21)[12]. En el origen de todo este movimiento se encuentra la alabanza que Jesús hace de los sencillos: «Yo te bengido, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los ingenuos *(nepioi).* Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11,25par.). En estas palabras está la raíz de aquella reserva frente al saber academicista que reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia. En ella se fundamenta también la gran seriedad de la pregunta que ningún esfuerzo cultural de los cristianos creyentes se puede permitir ignorar si quiere estar a la altura de su tarea más íntima. Si consideramos el fenómeno de la llamada a los discípulos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, cobra más peso aún la misma pregunta: «Vete y toma... Y él fue y tomó...» Éste es el proceso en Oseas (1, 2s). En Marcos (1,17s), hallamos una expresión casi literalmente idéntica: «Seguidme... y al instante le siguieron...» La llamada de Dios pide cumplimiento inmediato, una respuesta que no tolera dilaciones, que no parece permitir espacio para pensárselo bien. Sí o no. No: sí, pero...

b) La razón de la fe

¿Acaba aquí todo? Quien advierta la profunda reflexión teológica de las cartas paulinas y del evangelio de Juan, llegará a la inevitable convicción de que hay algo más. ¿Cómo se compagina en Pablo la mofa de la sabiduría griega con su propio esfuerzo conceptual en torno al contenido de la fe, que sería absolutamente inconcebible sin la herencia de la sabiduría hebrea y griega? ¿Cómo se concilian, a lo largo de la historia de la fe, la constante referencia a los sencillos y el creciente despliegue de la ciencia teológica cultivada? La importancia de esta pregunta radica en que en ella se debaten, por encima de todo distanciamiento temporal, el fundamento, la posibilidad y la orientación de la formación en la fe, de la conexión y coordinación de la fe y la cultura.

---

12. Respecto de este texto, cf. la investigación de R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1Kor 1, 1-3,4,* Münster 1968.

Intentemos una primera aproximación: según la convicción de fe cristiana, aquel que es llamado por Dios es también siempre llamado para los hombres (aunque según diferentes modalidades). El elemento misionero es esencial en la fe: la fe está ahí para ser anunciada. Está destinada a todos, porque «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1Tim 2,4). El amor que pide la fe y que pertenece a la más íntima esencia de esta fe, no excluye la necesidad de verdad en el otro. De hacerlo así, fallaría ante la auténtica necesidad del otro. La fe que se acerca al otro, se acerca también necesariamente a sus preguntas, a su necesidad de verdad; entra en esta necesidad, participa de ella, porque sólo participando en la pregunta puede la palabra *(Wort)* convertirse en respuesta *(Antwort)*. Si antes parecía que la fe excluía la reflexión, la concentración sobre sí misma, ahora tenemos que decir que justamente por eso incluye la concentración en el otro. Pero esta concentración en el otro incluye también, necesariamente, una interrogación sobre mí mismo y, en el intercambio de palabra y respuesta, aprendo a conocer de nuevo y con renovada profundidad la fe. Para poder formar, debo dejarme conformar primero[13].

Se da así un primer paso que anticipa ya el segundo. Hemos expuesto la necesaria racionalidad de la fe a partir del amor, que forma parte de su esencia: el amor que procede de la fe ha de ser un amor comprensible, que no se contenta con dar al otro pan, sino que le enseña a ver. Un amor que da menos o que se niega radicalmente a incluir en su ámbito la referencia del hombre a la verdad, no alcanza ni siquiera el peldaño auténticamente humano y no es, por tanto, amor en el pleno sentido de la palabra. Pero si la fe, como amor, concede la facultad de la visión, tal como se dice plásticamente en el relato de la curación del ciego de nacimiento (Jn 9), aquí se expresa ya algo acerca de la fe misma: esta fe no es un acto ciego, una confianza sin contenido, una vinculación a una doctrina esotérica o algo parecido. Todo lo contrario: quiere ser un abrir los ojos, un abrir al hombre a la verdad. Así se advierte, ya en el mero plano lingüístico,

---

13. Respecto de la tentativa, aquí solamente insinuada, de fundamentar la teología en la dimensión misional de la palabra y, por consiguiente, en la inhesión de fe y amor, los cuidadosos análisis de H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, págs. 23-42.

en el hecho de que en el Nuevo Testamento la fe aparece predominantemente bajo la expresión πιστεύειν ὅτι: creer que algo es así y así. Precisamente por este aspecto se distingue la fe neotestamentaria de la fe de la antigua alianza[14]. Es sabido que Martin Buber ha acusado a la primera de «racionalismo»[15]. La fe, en el sentido del Nuevo Testamento, es algo más que confianza básica, es promesa de un contenido que me permite confiar. El contenido forma parte de la forma estructural de la fe cristiana. Y esto, a su vez, dimana del hecho de que aquel a quien creemos no es un hombre cualquiera, sino que es el Logos, la palabra de Dios, en la que está encerrado el sentido del mundo, su verdad.

La fe cristiana está referida a la palabra, y esto la distingue de la opinión de ciertos gnósticos, para quienes lo definitivo no sería la palabra, sino el silencio y, por tanto, no habría ningún posible acceso a lo último y más profundo. Frente a esto, confesar que Jesucristo es el Logos (Palabra) indica que en él hace su aparición Dios mismo, que es la verdad de todas las cosas[16]. Aquí, la fe cristiana es más optimista y más radical no sólo que el mundo cultural de los antiguos, sino también que el de los modernos, que considera el problema de la verdad como poco menos que indecoroso y, en todo caso, como sumamente acientífico e inculto. Lo único que puede comprobarse son los sistemas «correctos», «adecuados», pero la verdad es algo que permanece oculto al fondo. Y lo único sobre lo que nos podemos interrogar y lo que nos interesa serían las repercusiones, las ventajas y desventajas que surgen de un conocimiento. Sólo cuenta la praxis, sólo ésta es la «verdad» adecuada al ser humano. A mi parecer, aquí se descubre el sentido de la ingenuidad cristiana y la razón de que no sea hostil a la cultura, sino que esté referida a ella: la ingenuidad cristiana consiste en que afronta la cuestión de la verdad y en que refiere la cultura a esta verdad. Cuando no ocurre así, se convierte en algo vacío y peligroso: todos nosotros lo sabemos y lo vivimos.

14. Cf. R. Bultmann, πιστεύω κτλ, ThWNT, especialmente págs. 209-218.

15. Especialmente su libro *Zwei Glaubensweisen*, Zurich 1950, en *Werke* I, págs. 651-782.

16. Así se echa de ver especialmente en la polémica entre Ireneo y los gnósticos; cf. R. Tremblay, *La manifestation et la visión de Dieu selon St. Irénée de Lyon*, Münster 1978.

Tres tesis sobre la unidad de fe, simplicidad y razón

Una vez aclaradas las antítesis que enturbian el panorama de la actual discusión sobre la cultura, considero ya posible dar una respuesta, al menos esquemática, articulada en tres tesis, al problema de las relaciones entre la fe y la cultura en nuestro tiempo.

Primera tesis: *La fe cristiana se mantiene abierta a la cultura y ha recorrido un trecho de su camino en compañía de la ilustración*

A la vista de cuanto hemos venido diciendo hasta ahora, esta tesis no tiene nada de sorprendente. Con todo, es preciso explicarla un poco más. En el proceso evolutivo del pensamiento humano, la ilustración está muy lejos de ser un episodio excepcional y no es, por supuesto, un fenómeno exclusivo de la edad moderna. Se produce con regularidad, cuando el desarrollo alcanza un determinado umbral, que desencadena una crisis de los valores tradicionales. Esta crisis reviste, por un lado, el carácter de liberación y de apertura de nuevas posibilidades, pero, por otro, desemboca en el colapso de la sociedad si no se descubren a tiempo nuevas constantes de valor, si la ilustración no viene acompañada y atemperada por una experiencia religiosa nueva y más profunda.

El mundo de la cuenca mediterránea se convirtió, desde el siglo v a. de C., y a partir de Grecia, en escenario de una ilustración que progresaba lenta pero consecuentemente, que alcanzó su punto culminante en los inicios de la era cristiana y desembocó primero en la descomposición de la antigua sociedad griega y, como punto final, en la destrucción de la cultura grecorromana y de su mundo. En este ámbito espiritual, tuvo Israel un puesto propio y singular. Rechazó el cobijo que este mundo puede tener en las religiones míticas, a las que opone una crítica cada vez más penetrante. Censuró a los dioses y la dimensión sacra de los pueblos (sacra también recíprocamente, pues cada uno de ellos respeta lo que es sacro para los otros) expresada en formas que recuerdan las de la ilustración y se van imponiendo más y más. La crítica de los dioses paganos a cargo de los profetas y de los escritos sapienciales se sitúa claramente en la línea de pensamiento y de lenguaje ilustrados. Bastará con recordar aquí,

como ejemplo representativo de otros muchos textos, la conocida sentencia del Salmo 115 (113) 5s: «Tienen ojos pero no ven; tienen oídos pero no oyen; tienen narices pero no huelen...» Con lo que se quiere decir que no son seres vivos, dotados de existencia real, sino tan solo imágenes de madera o de piedra, hechas por los propios hombres, a las que ahora éstos adoran como si tuvieran algún poder, cuando en realidad son simple hechura de sus manos. En esta misma dirección se mueve la burla que Elías hace de Baal (1Re 18,27): «Gritad más alto, porque es un dios; tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará en camino; tal vez esté dormido y se despertará.»

El filósofo de las religiones debe por fuerza sentir escalofríos ante este brutal tratamiento dispensado a las otras religiones. Desde nuestra actual perspectiva, estaría más bien tentado a decir: ¿No debe sentirse respeto y veneración ante aquello que es sacro para el hombre? ¿Puede rechazarse la veneración de los dioses con el simple argumento de que sus imágenes han sido hechas por artistas o artesanos humanos? Sólo que para la fe de Israel lo que aquí está en juego es completamente diferente; se trata de desmontar concepciones que no se corresponden con la verdad, y que, por consiguiente, esclavizan al hombre o le llevan a la hipocresía. La fe en un Dios único, que ha creado el universo mediante su palabra, no tolera la piadosa apariencia de los mitos, sino que explica el mundo. Para esta fe, está en lo cierto aquella razón que sabe que no tiene otros límites que los que le traza el hecho de proceder de la voluntad y de la palabra creadoras de Dios. Desde aquí debe entenderse el drama de la configuración del cristianismo en el mundo antiguo. La fe cristiana fue conceptuada como un ataque al universo de lo religioso, como una aliada de la ilustración que, a una con la religión, destruía los cimientos mismos de este mundo. De ahí que a los cristianos se les condenara como «ateos».

Pero la realidad es que este proceso progresivo de la razón había arrebatado hacía ya largo tiempo a estos fundamentos religiosos su inocencia y los había tornado quebradizos. El desmoronamiento anímico avanzaba a pleno ritmo y sólo podía ser contenido gracias a una fuerza religiosa más profunda, tal como aquella que había cobrado forma en el encuentro con Dios en Jesucristo y había sobrevivido al mundo antiguo[17]. Una de las peculiaridades histórico-religiosas de la

17. Para este esbozo, cf. mi artículo *Christentum* en el *Meyers enzyklopädisches Lexikon* V (1972), cols. 669-671.

fe cristiana es que pone al hombre sobre la pista de la verdad, que sitúa su punto de apoyo no en lo acostumbrado, sino en lo verdadero y, por ende, reclama para sí la razón. Sería infiel a sí misma si hurtara el bulto a la razón. Una de sus tareas específicas es combatir la ignorancia, alejar a la piedad de las simples apariencias. Siempre ha impulsado la búsqueda de cultura y de formación. Quiere liberar al hombre de la torpeza, porque sabe que es criatura de Dios e imagen de aquel que es el Logos, la Verdad. El hombre glorifica al creador cuando resplandece en él la riqueza del hacedor.

Tesis segunda: *La fe cristiana rechaza equiparar formación e ilustración y concebir la ilustración como único camino de salvación*

La fe cristiana ha recorrido un buen trecho de camino en compañía de la ilustración y, en parte, se confunde con ella, tal como se echa de ver en la crítica profética y sapiencial de las religiones míticas. No obstante, identificar esta fe con la ilustración, con la interpretación del cristianismo como ateísmo, es un error y no, como pretende inculcarnos la teología de la muerte de Dios, una mejor comprensión anticipada del fenómeno del cristianismo. La fe cristiana vive, en efecto, desde una decisión básica enteramente distinta.

Platón, que en la primera oleada de la ilustración griega se dejó arrastrar a la liza contra su poder destructor, precisamente porque se apropió de sus elementos necesarios, ha caracterizado con rasgos firmes y certeros, sobre todo en sus *Gorgias*, los diversos tipos de ilustración[18]. Aparece, en primer lugar, el propio Gorgias, hombre de gran capacidad literaria, coronado por el éxito y aferrado al decoro y al buen aparentar burgués, pero sin bases firmes: un nihilista, en definitiva. Su ayudante, Polos, es una generación más radical que él. Deja de lado el resto aun persistente pero ya irracional de las cos-

18. Sigo aquí el análisis que ha reproducido J. Pieper en su libro *Kümmert euch nicht um Sokrates*, Munich 1966, págs. 11-80, bajo el título *Gorgias oder: Wortmissbrauch und Macht*. Es fundamental, en este tema, M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*, Friburgo 1980, donde, de una manera auténticamente luminosa, se destacan, sobre el telón de fondo de los datos históricos y de la crisis actual, los diversos tipos de ilustración. Son particularmente importantes las págs. 72-82 y 187-206; vers. cast.: *Liberación e ilustración*, Herder, Barcelona 1982.

tumbres al uso y descubre así, sin compasión, lo que hasta entonces había permanecido oculto: el radical desarraigo de aquella mentalidad. La tercera figura de este espectáculo de tan renovada actualidad es Calicles, el político pragmático, para quien el problema de la verdad y el logro «de objetivos pertenecen a dos ámbitos completamente diferentes: la "búsqueda de la verdad"... es un obstáculo para aquel que quiere conseguir algo en el terreno práctico»[19].

La ilustración, en este sentido estricto, es razón sin raigambre, para la que sólo tiene valor lo que puede saberse y que, por consiguiente, se extravía cada vez más en lo factible. Formación y cultura se identifican con la cantidad de las cosas sabidas. Sólo lo empírico cuenta. Pero entonces se desmorona el hombre. El nuevo fármaco que aquí se impone, parece, a primera vista, muy prometedor: la contemplación despiadada y científica de sí mismo, el psicoanálisis, la «ilustración», referida ahora al hombre mismo y, por tanto, elevada a la categoría de valor absoluto. Pero esta ilustración, abandonada a sí misma, tiene que acabar desengañando. Más aún, agrava la enfermedad hasta el extremo, porque justamente el abandono al puro saber, sin verdad humana, es la enfermedad mortal por antonomasia.

Para el cristiano, no es más culto ni está mejor formado el que más sabe y puede, sino el que es más ser humano y de la manera más pura. Y esto no puede ser ni hacerse un hombre sin dejarse tocar por aquel que es fundamento y medida del hombre y de todo ser. Por eso es posible que el hombre más simple, que tiene sentido para las cosas más elevadas y, por tanto, sensibilidad para los otros, para lo justo, lo bello y lo verdadero, sea infinitamente más cultivado que el más consumado tecnócrata con sus computadoras.

Agustín aprendió esta lección en la persona de su madre: mientras que él y sus amigos, todos ellos procedentes del mundo de los estudios superiores, se esforzaban desmañadamente en torno a las preguntas básicas del ser humano, se sentía siempre impresionado ante la interna seguridad de aquella sencilla mujer: Se hallaba en la cúspide de la filosofía, escribió de ella, sorprendido y emocionado[20].

Esto mismo ha experimentado todo aquel que se ha encontrado

---

19. Pieper, op. cit., págs. 14s.

20. *De ordine* I, 11, 32 PL 32, 994. Cf., para esta cuestión, las bellas páginas que ha escrito H.U. von Balthasar acerca de la fe de los sencillos, en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, págs. 51-75, especialmente 69ss. Cf. también K. Krenn (dir.), *Der einfache Mensch in Kirche und Theologie*, Linz 1974.

con gentes sencillas, que se dejan penetrar internamente por la fuerza de la fe cristiana. Sólo se puede pensar en ellos con el máximo respeto. Por eso, el trabajo de formación católica nunca identifica la cultura de un pueblo con el número de sus universitarios, nunca equipara la formación a los títulos; nunca hace de la ilustración el objetivo único de la formación, sino que busca siempre también los factores concomitantes, sin los que el aumento del saber lleva aparejada la destrucción de la cultura.

Tercera tesis: *La fe forma al hombre. Pide diversas clases de formación, según la situación y la profesión de cada persona, y pone en toda formación los puntos de referencia que necesita para ser algo más que simple conocimiento*

El núcleo de la formación es la fe misma: no se halla, por así decirlo, como aquel punto oscuro excluido por la ilustración, junto a la formación y la enseñanza. La primitiva Iglesia aplicó a la fe el concepto básico que el mundo antiguo reservaba a la enseñanza y lo reclamó para sí: *Paideia*[21]: la fe es *eruditio*, un desbastar y pulir al hombre, formarle para la apertura y la profundidad. Una fe roma, que estaría junto a la vida tan sólo como una magnitud indigesta, cuasimágica, no sería una fe cristiana.

De donde se sigue también que el principio de igualdad anclado en la doctrina de la creación no puede incluir ninguna uniformidad. Así, por ejemplo, la concepción de que la igualdad debería reflejarse ya, necesariamente, en los centros estatales, desde los primeros niveles de la enseñanza, deba antojársele a un cristiano cosa más que dudosa, porque él se siente más bien inclinado a defender el pluralismo de las formas educativas. La fe cristiana, plenamente convencida de la vocación personal de cada hombre, intenta más bien destacar la igualdad dentro de los diferentes caminos y reconocer, en la sinfonía de las múltiples vocaciones, la unidad y la igual dignidad de todos los hombres. En esta dirección, quedan aún muchos aspectos que cultivar y muchos errores que combatir, también y precisamente en la conciencia cristiana: no habría llegado a imponerse una concep-

21. Cf. P. Stockmeier, *Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike*, en ThQu 147 (1967) 432-452.

ción del mundo marcada por la envidia, si no se hubiera impuesto una clasificación que le ofrece pábulo más que justificado.

Por otra parte, no pueden subsistir una sociedad y una humanidad en las que los seres humanos que están al servicio de los otros —pensemos, por ejemplo, en los hospitales— ya no pueden comprender el sentido de su servicio y en las que la irritación generalizada y las sospechas mutuas destruyen la convivencia. La revelación de Dios buscó a los sencillos, y no por resentimiento contra los grandes, como Nietzsche suponía, sino porque en éstos se hallaba aquella inapreciable ingenuidad que se abre a la verdad y no sucumbe a la tentación intelectual del nihilismo. Todo esto debería bastar para que los cristianos de todos los tiempos sientan un gran respeto por los sencillos de corazón. La formación cristiana debe ser múltiple, diferenciada y diversificada, pero debe al mismo tiempo mantener la opinión unánime de que su formación es educación para el respeto, para la superación de los prejuicios y para la búsqueda de la auténtica igualdad dentro de la diversidad de las personas y las situaciones concretas. Así es como sirve a la paz y a la humanidad y se hace creíble.

3.2.2. Fe y experiencia

El tema de la experiencia y la fe se ha ido haciendo cada vez más apremiante en los últimos años. Se ha consagrado toda una serie de investigaciones a la exploración del campo y se han descubierto importantes puntos de vista, aunque también, ciertamente, se han dejado sin solución muchos problemas. En este lugar no se trata de ofrecer algo nuevo, ni tan siquiera de exponer una visión sintética global del estado de la controversia. Intentaremos tan sólo hacer luz sobre algunos de los puntos de vista básicos, cuyos contornos comienzan a perfilarse. Renunciaremos, pues, de entrada a describir un aspecto que nunca ha sido resuelto con entera satisfacción, a saber, el concepto de «experiencia». De él ha dicho Gadamer en varias ocasiones que es uno de los «conceptos más confusos»[1]. Tampoco ana-

1. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tubinga [2]1965, pág. 329, citado aquí según L. Scheffczyk, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*, en H. Rossmann - J. Ratzinger (dirs.), *Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer*, Ratisbona 1975, págs. 146-159, la cita en pág. 154; vers. cast.: H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

lizaremos en este lugar el problema del concepto de fe. Lo que se debate, en definitiva, en torno a estas dos ideas es la estructura del espíritu y del conocimiento humanos, el problema de cómo puede entrar Dios en el espíritu del hombre, un problema que alude, tanto en razón del concepto de Dios como en razón de la misma naturaleza humana, a la profundidad última y radical de la concepción de la realidad.

Prescindiremos, pues, de estas cuestiones. De acuerdo con el propósito de esta sección en el conjunto de nuestras reflexiones, intentaré, sin más premisas, proponer y aclarar cuatro tesis básicas, a través de las cuales es posible expresar los aspectos fundamentales de las interconexiones entre la fe y la experiencia.

1. *La experiencia como condición de todo conocimiento*

Partimos aquí de un axioma aristotélico que Tomás de Aquino ha resumido en la fórmula: «Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.» Es decir, la percepción de los sentidos es la puerta imprescindible de todo conocimiento. Este principio de la epistemología era para Tomás tanto más convincente cuanto que trasladaba también al ámbito del conocimiento la fórmula antropológica básica que afirma que el hombre es un espíritu en el cuerpo, pero de tal forma que ambas magnitudes son inseparables. Su fórmula «anima forma corporis» (el alma es la «fuerza configuradora» del cuerpo) mezcla y funde al alma y el cuerpo de tal manera que sólo juntos constituyen una existencia.

Si esto es así, si, pues, por un lado le es esencial al espíritu humano el poder existir sólo como fuerza configuradora del cuerpo y si, a la inversa, a la corporeidad humana le es esencial ser expresión del espíritu, se deduce, por pura lógica, que el camino del conocimiento humano reclama siempre la profunda yuxtaposición, la inhesión del instrumento corpóreo y de la apropiación espiritual. Todo conocimiento humano debe incluir en sí, necesariamente, una estructura sensible. Requiere, pues, que su inicio se sitúe en la experiencia, en la percepción sensorial. Tomás amplió esta concepción (que había sido puesta en circulación por la tradición agustiniano-platónica hasta entonces dominante) al conocimiento de Dios. Y era forzoso que lo hiciera. Si es cierto, en efecto, que en el hombre sólo existe el espíritu

en cuanto encarnado, entonces esta afirmación epistemológica no puede limitarse a unos ámbitos concretos: tiene validez universal y es aplicable a todo tipo de conocimiento humano.

Según esto, para santo Tomás era claro que tampoco el conocimiento de Dios podía prescindir de la puerta de los sentidos: también el camino que conduce a la reflexión sobre las cosas divinas pasa por la percepción sensitiva y es posibilitado y mediado por ella. Si esto es así, entonces toda guía hacia la fe —la catequesis, el catecumenado— tiene que deslizarse a lo largo de las percepciones sensitivas. También aquí es, pues, necesario hallar el camino de la fe a través de la experiencia abierta por los sentidos.

Lo que en un primer momento era sólo conclusión a partir de una concepción filosófica del hombre, se confirma cuando fijamos la atención en el sistema educativo de la sagrada Escritura, y, sobre todo, en el de Jesús. Jesús enseñaba fundamentalmente mediante parábolas o comparaciones. Y es un hecho evidente que las comparaciones no son un truco pedagógico del que se pueda prescindir alegremente. En los discursos de despedida de Jesús se eleva a la categoría de principio que la parábola es la forma en la que acontece en este mundo el conocimiento de Dios (Jn 16,25). Pero no sólo aquí. También en los Sinópticos aparece la parábola como la estructura que abre el acceso al misterio del reino de Dios (Mc 4,10ss). Analizando las cosas más de cerca, se advierte que las parábolas tienen dos acentos principales. Por un lado, desbordan el ámbito de la creación, para hacer luz sobre el creador mismo. Por el otro, asumen en sí la experiencia histórica de la fe, es decir, prolongan las parábolas acontecidas en la historia de Israel.

Debemos añadir ahora un tercer elemento: las parábolas interpretan, además, el sencillo mundo de cada día, para mostrar cómo desde él arranca la escalera que lleva más allá de la cotidianidad humana. De una parte, el contenido de la fe sólo se muestra en parábolas, pero, de otra, la parábola ilumina el núcleo de la realidad. Y esto es posible porque la realidad es, en sí misma, parábola. Por eso puede la parábola arrojar luz sobre la esencia del mundo y del hombre.

Resumiendo, podemos decir que, a tenor de lo expuesto, la estructura de la parábola incluye dos elementos: en la realidad sensible se transparenta el contenido de la fe; y, a su vez, el conocimiento de la fe actúa sobre el mundo de los sentidos y permite comprenderlo

como un movimiento que se desborda a sí mismo. No se trata, pues, de un material de suyo neutro frente a Dios al que, en un momento posterior, se le da una aplicación religiosa, pero una aplicación que, en definitiva, es extraña y extrínseca al material mundano, sino que en la parábola destaca en el primer plano precisamente lo que es propio y genuino del material sensible. La parábola no llega a la experiencia mundana como algo procedente del exterior, sino que le da su auténtica profundidad: sólo ella descubre lo que se oculta en las cosas mismas. La parábola responde a la dinámica interna de la materia mundana. La realidad es autotrascendencia, y cuando el hombre está en camino de trascender la realidad, es cuando comprende no sólo a Dios, sino también, y sólo entonces, la realidad, y entonces la lleva a ser sí misma, en cuanto creación. Sólo porque la creación *es* parábola, puede *ser palabra* de la parábola. Y por eso puede también llevar a lo cotidiano más allá de sí mismo; por eso puede acontecer en ella una historia que a un tiempo la trasciende y la profundiza.

Repitámoslo, para concluir, con otras palabras: el camino hacia la fe se inicia en la experiencia de los sentidos y esta experiencia es, en cuanto tal, soporte de la fe y capacidad de trascendencia.

De aquí pueden extraerse, a mi entender, muy importantes conclusiones. A partir de aquí podría hallarse, en efecto, respuesta a la pregunta de si y hasta qué punto podemos nosotros mismos formar parábolas. En este punto es esencial conocer bien qué es lo que se quiere formar: la realidad cristológica. Por otra parte, con esto se advierte claramente que la materia de la creación, la de la parábola y la de la cotidianidad, son espacios en los que se encuentra, y puede encontrarse una y otra vez, tema para aquella formación. Podría añadirse que, a partir de aquí, la fe asume, en esta época de olvido de la creación en la que vivimos cada vez más en el mundo secundario de lo autofabricado, la tarea adicional de poner de nuevo a los hombres tras las huellas de la creación, para que la contemplen de nuevo y aprendan en ella a conocerse a sí mismos.

2. *Los límites de la experiencia*

Tomo de Ignacio de Loyola la formulación de la segunda tesis. Quisiera resumir en ella el contenido objetivamente permanente y también aceptado con la mayor naturalidad por santo Tomás de la

tradición platónico-agustiniana. Me refiero a la expresión: «Deus semper maior», Dios es siempre mayor. Fuera lo que fuere lo que se descubre, Dios lo supera siempre. Dicho de otro modo: Si reconocemos el contenido de divinidad del mundo sensible, debemos comprobar, al mismo tiempo, que sólo Dios es divino. Esto significa que Dios sólo aparece en el campo de visión cuando no me detengo, sino que considero la experiencia como un *camino* y la amplío.

R. Brague ha descrito con sumo acierto el tema que aquí nos ocupa de la siguiente manera: «Sólo Dios es divino... Quien de la experiencia de Dios hace una meta que se cierra en sí misma, sólo se interesa por su propia psicología... La experiencia de abandonarse a sí mismo se conforma con demasiado poco»[2]. Por un lado, es indudable que la búsqueda del o de lo que es mayor sólo puede iniciarse a partir de una experiencia precedente y de las preguntas que esta experiencia plantea. Pero, por otro lado, tenemos que ver también que, desde sí mismo, el hombre interroga demasiado poco y que la respuesta que le interesa a la fe desborda todas sus preguntas e impone su permanente ampliación. La realidad de Dios es siempre mayor que nuestras experiencias, incluidas las que tenemos sobre la divinidad. Por eso la fe no puede transmitirse simplemente en el esquema de oferta y demanda, ni aquietarse con la demanda dada del hombre. Si se conformara con éste, ya no irradiaría su propia naturaleza, sino que estrecharía y embotaría al hombre. El hombre, en efecto —tal como acabamos de decir—, pregunta demasiado poco desde sí mismo y no siempre formula las preguntas adecuadas.

Frente a esto, podemos ahora ampliar y profundizar nuestras anteriores perspectivas: la fe se alza a partir de la experiencia, pero nunca se reduce a una experiencia que sencillamente está ahí, sino que fomenta una dinámica de experiencias y crea por sí misma experiencias nuevas. El Dios, que siempre es mayor, sólo puede ser conocido en la superación del «siempre más», en la corrección permanente de nuestras experiencias. Y así es como fe y experiencia configuran el *continuum* de un camino que debe llevar a metas cada vez más lejanas. Sólo de la mano de progresos siempre nuevos de la fe se llega al fin a la auténtica «experiencia de la fe».

---

2. R. Brague, *Was heisst christliche Erfahrung?*, en «Intern. kath. Zeitschrift» 5 (1976) 481-482, cita en pág. 482.

3. *Niveles de la experiencia*

Tras estas reflexiones en torno a la conexión entre fe y experiencia, ha llegado el momento de analizar más de cerca y de diferenciar el concepto mismo de experiencia. La tesis debe decir sencillamente: la experiencia es un concepto pluridimensional. Entiendo que, en este punto, el mejor camino será seguir básicamente las ideas de Jean Mouroux, que distingue tres niveles de experiencia. W. Beinert hizo suya y desarrolló esta línea de pensamiento[3].

a) El primer nivel sería lo que Mouroux llama experiencia empírica. Bajo ella se entiende sencillamente la percepción sensorial inmediata y todavía acrítica que tenemos en todo momento. Vemos cómo sale y se pone el sol, vemos la marcha de un tren, vemos colores, etc., etc. Este tipo de experiencia es ciertamente el punto de arranque de todo conocimiento pero, en sí mismo, es superficial e impreciso. Aquí radica también su peligro: en virtud de su certeza inmediata, puede impedir un conocimiento más profundo; la impresión superficial de una percepción aparentemente inequívoca puede inducir a error cuando se afirma que esta impresión es el conocimiento último y definitivo.

No es preciso que en el tema de la fe nos detengamos sobre esta cuestión. La idea de que la «experiencia empírica» no sólo es criticable sino que necesita la crítica se halla en el mismo punto de partida de las ciencias modernas. Estas ciencias surgen justamente porque se ha aprendido a criticar la experiencia y a ir más allá de las impresiones de los sentidos. La disputa en torno a Galileo es, por un lado, también la disputa en torno a la significación y los límites de la experiencia sensible, en torno a la relación entre percepción y razón. El frente, en la disputa sobre Galileo, estaba en un punto totalmente distinto del que generalmente nos imaginamos. Sus adversarios eran los empiristas aristotélicos, que ponían la experiencia en el centro mismo de su teoría del conocimiento; Galileo, en cambio, era platónico y acentuaba la primacía de la inteligencia sobre la experiencia sensible. Los adversarios aristotélicos de Galileo defendían, como empíricos, la

---

3. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, París 1952; W. Beinert, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, en: *Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer* (cf. nota 1), págs. 134-145.

percepción sensible, una percepción para la que estaba fuera de toda duda que el sol sale y se pone, es decir, gira alrededor de la tierra. La teoría opuesta de Galileo contradecía algo que todo el mundo puede ver con sus propios ojos. Y lo mismo puede decirse para las leyes de la gravitación que, tal como Galileo las formulaba, nunca se ven en el mundo físico, pues son una abstracción matemática y, por consiguiente, escapan a toda experiencia inmediata[4].

Las ciencias modernas se apoyan en un distanciamiento respecto del mero empirismo, en la primacía del entendimiento sobre la visión. En su libro fundamental sobre la teoría evolucionista, Jacques Monod ha demostrado, de una manera literalmente excitante, que la ciencia moderna es, en definitiva, platonismo, puesto que se apoya en la preeminencia de lo pensado sobre lo experimentado, de lo ideal sobre lo empírico y se alimenta de la concepción básica de que la realidad está construida de estructuras mentales y, por consiguiente, puede conocerse mejor y más exactamente en la mente que en la simple percepción[5]. No se limita, pues, al ámbito de la fe, sino que tiene validez general la tesis de que aunque es cierto que la «experiencia empírica» es el punto de partida necesario de todo conocimiento humano, esta experiencia llevaría a conclusiones falsas si no admitiera ser criticada desde el conocimiento, abriendo así la puerta a nuevas experiencias.

b) Llegamos así al segundo nivel, que Jean Mouroux califica de «experiencia experimental», para distinguirla de la empírica. Podría incluso afirmarse que este segundo nivel, que es el auténtico instrumento de toda la ciencia moderna, se apoya en que el axioma aristotélico: *nihil in intellectu nisi in sensu* («todo lo que llega al entendimiento debe pasar por los sentidos») ha sido corregido y desplazado

4. Cf. H. Staudinger - W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*, Paderborn 1976, págs. 56-63, donde se da una cita de C.F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, Stuttgart ²1966, pág. 107: «Galileo dio un gran paso cuando tuvo la osadía de describir el mundo no como lo experimentamos...» Informa sobre la actitud platónica (antiaristotélica) de Galileo, aduciendo excelentes ejemplos para ello, W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Reinbek 1955, págs. 59-78; vers. cast.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Ariel, Barcelona 1976; cf. también N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie*, Düsseldorf 1968; versión castellana: *Preguntas de la física a la teología*, Herder, Barcelona 1972, págs. 29-46.

5. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, Munich 1973, especialmente 127ss y 139; vers. cast.: *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona 1981.

por el platónico: *nihil in sensu nisi per intellectum* («nada puede percibirse sin un conocimiento previo»). Los sentidos no perciben nada si no plantean una pregunta, si no hay un dato espiritual previo, que es justamente el que hace posible la experiencia. Todos y cada uno de los experimentos acontecen sólo porque con anterioridad la ciencia ha creado una situación espiritual previa, a partir de la cual puede fijar la naturaleza y con la que puede obtener nuevas experiencias. Dicho de otra forma: Sólo la iluminación intelectual de la experiencia sensible confiere a esta experiencia rango de conocimiento y hace así posibles nuevas experiencias.

El progreso de la ciencia moderna surge a través de una historia de experiencias, posibilitada en virtud del correspondiente «avanzar con» y «llegar más lejos» y del entramado íntimo del todo. La pregunta, por poner un ejemplo, que llevó a interrogarse sobre la posibilidad de construir una computadora, en un primer momento ni siquiera podía plantearse. Para llegar a este estadio, hubo antes un *continuum*, una historia ininterrumpida de experiencias que generaban a su vez, a través del pensamiento, nuevas series de experiencias.

Hasta aquí, la estructura de la experiencia de la fe es totalmente análoga a la de las ciencias naturales; ambas viven de una interrelación dinámica entre el espíritu y los sentidos, de la que arranca un camino hacia la profundidad. Pero ahora debemos anotar la presencia de una diferencia fundamental. Para el experimento científico, el objeto de la experiencia no es libre. Al contrario, el experimento se apoya en que somos nosotros los que fijamos o ponemos la naturaleza (razón por la cual Heidegger ha llamado a la técnica armazón o bastidor). R. Brague lo expresa así: «Puede convertirse en objeto de la ciencia porque se le ha privado de todo cuanto puede asemejarse a la libertad (indeterminación, contingencia, etc.)»[6].

Es indudable que también se pueden hacer experimentos con las personas. Se intenta apoderarse de ellas a partir de lo que es aprehensible, de lo que no depende de su libertad. Las modernas ciencias humanas han demostrado hasta qué punto se puede desbordar, siguiendo este camino, el ámbito de lo humano. Tanto es así que fácilmente podría imponerse la opinión de que, en realidad, ya no queda nada por hacer, de que con este armazón todo el hombre queda ya «finado». Pero, «lo que hay de personal» en el hombre es algo que

6. R. Brague, op. cit. en nota 2, pág. 492.

no se puede fijar, sino que «se manifiesta libremente a través del lenguaje»[7]. A partir de aquí, L. Kolakowski ha formulado la interesante observación de que el trato que la ciencia dispensa a la naturaleza es, en realidad, necrofilia. Maneja la naturaleza como se maneja un cadáver, y sólo así puede dominarla[8]. Puede trasladarse esta afirmación a las ciencias humanas y comprobar que también su trato con el hombre es, propiamente hablando, sólo necrofilia. Llegados aquí, ya apenas si hace falta añadir que la aplicación de esta forma al trato con la fe y con Dios desemboca necesariamente en la teología de la muerte de Dios. Por consiguiente, una vez ya instalados en este segundo ámbito —es decir, el de la experiencia experimental— nos encontramos en un nivel superior que, a partir del espíritu, combina las experiencias y deja expedito el camino hacia otras nuevas. Pero no es el nivel adecuado a lo genuinamente divino y humano, porque es condición de esta experiencia una especie de homicidio del objeto. Aquí se muestra en toda su amplitud la peligrosidad del ingrediente platónico de las ciencias modernas ante el que, no sin razón bajo algunos aspectos, los aristotélicos se sienten estremecidos.

c) Llegamos así a un tercer tipo de experiencia, que Mouroux llama «experiencial» *(experientiell)*. Beinert la ha traducido al alemán como *Existentialerfahrung* (experiencia existencial)[9]. Es la experiencia que asume el principio espiritual que ya hemos encontrado antes, pero que, al mismo tiempo, deja espacio a la libertad. Con esto queda ya insinuado lo específico de este tipo. Se apoya:

1. En la ya mencionada conexión entre apropiación espiritual y cada nueva eclosión en el campo de la experiencia. Lo característico, aquí, no es el círculo cerrado de oferta y demanda, sino la apertura de un camino adecuado.

2. A éste debe añadirse que se admite la libertad del enfrente y que el experimentado se deja llevar también y precisamente «adonde él no quiere» (cf. Jn 21,18). Es cierto que también en la experiencia de las ciencias naturales el hombre es empujado, a través del conocimiento, más allá de lo planificado; hoy comenzamos ya a barruntar poco a poco esta realidad, en una época en la que nos sentimos ame-

---

7. Ibidem.

8. L. Kolakowski, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Munich 1973, págs. 95s; vers. cast.: *La presencia del mito*, Amorrortu, Buenos Aires 1975.

9. W. Beinert, op. cit. (cf. nota 3), pág. 137.

nazados por la pesadilla de que tal vez este camino pueda tener como meta final la destrucción de la naturaleza y de nosotros mismos. Pero, a pesar de ello, el hombre sigue siendo el sujeto violento, que trata a su objeto al modo de la necrofilia.

Aquí, en cambio, en la «experiencia existencial», las cosas deberían ser tales que lo determinante no fuera el «poner» o «fijar», sino el dejarse fijar de modo que se hiciera posible una nueva manera de ser dirigido. Forma también parte de este nuevo modo de dirección aceptar la experiencia de la no experiencia, única que lleva a un nuevo nivel. Dicho con palabras de Hans Urs von Balthasar: «Puede afirmarse con seguridad que no existe ninguna experiencia cristiana de la divinidad que no sea fruto de una superación de la propia voluntad o, al menos, de una decisión de superarla. Y deben enumerarse bajo esta propia voluntad todas las tentativas autónomas del hombre, todas las experiencias religiosas fundamentadas en iniciativas propias y conseguidas en virtud de técnicas y métodos propios»[10]. «Sólo mediante la renuncia a toda experiencia parcial se nos otorga la totalidad del ser. Dios necesita vasijas desintegradas para derramar en ellas su desinterés esencial»[11].

Esta última alusión tiene, a mi entender, una importancia capital. La afirmación de que Dios es trino incluye en sí la confesión de que Dios es autosuperación, desinterés y renuncia y que, por consiguiente, sólo es cognoscible en una relación que se corresponde con su naturaleza. De donde se deriva una importante conclusión para la catequesis: la dirección hacia la experiencia catequética que debe insertarse en el espacio vital concedido al hombre es estéril si no es, ya desde el principio, una dirección para enseñar la disposición a la renuncia. La ejercitación moral, que bajo algunos aspectos pertenece también a las ciencias naturales con la ascesis de las superaciones, se hace aquí más radical, al confluir dos libertades. En todo caso, es inseparable de la ejercitación en el conocimiento religioso.

Desde aquí puede entenderse que los padres de la Iglesia hayan considerado como fórmula fundamental del conocimiento religioso una sentencia del sermón de la montaña: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Aquí se habla

---

10. H.U. v. Balthasar, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*, en «Internat. kath. Zeitschrift» 5-76, págs. 497-509, la cita en pág. 500.
11. Ibidem, pág. 508.

de visión. La posibilidad de «ver» a Dios, esto es, de percibirle, depende de la pureza del corazón, con lo que se está aludiendo a un proceso global en el que el hombre se hace transparente, no permanece encerrado en sí mismo, aprende a darse a sí y, por este camino, llega a ser vidente. En la perspectiva de la fe cristiana, todo esto puede expresarse también de la siguiente manera: En la cima de la pretensión del cristianismo, la experiencia religiosa asume el carácter de cruz. Incluye el modelo básico del ser humano, la autosuperación. La cruz redime, hace videntes. Y ahora es cuando se advierte que la estructura de que estamos hablando no es simple estructura, sino que descubre la realidad misma.

4. *La experiencia cristiana*

Tras este análisis general de la experiencia querría añadir una cuarta tesis sobre los caracteres específicos de la experiencia cristiana: es una experiencia que se instala en la cotidianidad del experimentar común, pero para avanzar se apoya en el ámbito de la experiencia histórica y de la riqueza experimental que ha creado ya el mundo de la fe. La dirección hacia la superación por encima de lo dado y por encima también de la propia demanda es posible porque está ante nosotros la superación ya acontecida en el mundo de la fe, se puede, en cierto modo, contemplar en ella e invita a caminar a su lado. Es indudable que este apoyarse en una experiencia cristiana ya acontecida les resultaba a los hombres del pasado mucho más natural y evidente que a los hombres de la época actual. Se nacía y se crecía en un universo acuñado por la fe. Hoy día, el espacio de experiencia interior de la Iglesia es, para muchos, un mundo extraño. No obstante, este mundo es siempre una posibilidad; y la educación religiosa debería proponerse la tarea de abrir puertas en el ámbito experimental de la Iglesia y de invitar a participar en este espacio. Descendiendo a lo concreto, podría decirse que este espacio de experiencia de la Iglesia puede abrirse, como medio de nuevas experiencias propias, de tres maneras:

a) La vivencia común de la fe y del culto en la Iglesia ofrece, por así decirlo, apoyo experiencial (en el sentido de Mouroux). Al creer con otros en la oración, las fiestas, las alegrías y sufrimientos y el vivir común, la Iglesia se hace «comunidad» y auténtico espacio vital

del hombre y la fe se experimenta como fuerza vitalizadora para la vida cotidiana y para la crisis de la existencia. Aquí es donde tienen sentido las formaciones de comunidades específicas, de infraestructuras de los más diversos tipos, en las que se hace posible lo que el gran espacio de la parroquia ya no puede ofrecer: la experiencia de la fe de la comunidad fundada, una experiencia a través de la cual la Iglesia se convierte en el espacio de la revelación concreta, en ámbito de «Espíritu y vida».

b) El verdadero creyente, el que se expone a los procesos de maduración de la fe, comienza a ser luz para los otros; es apoyo en el que los demás encuentran ayuda. Como escalón de entrada, es absolutamente normal que aquel que no puede ver bien, por sí solo, la lógica de la fe, se diga a sí mismo: si éste y aquél, que saben más que yo y han vivido más que yo, creen, entonces debe haber algo en la fe, así que yo creo igual que ellos. Al principio es, por decirlo de alguna manera, una fe tomada en préstamo, que no llega aún a la contemplación del contenido objetivo, pero que sí es ya confianza en una forma vital convincente y abre, por consiguiente, un camino por el que el hombre alcanza su propio crecimiento. Es, al principio, fe de segunda mano, entrada hacia la fe «de primera mano», hacia el encuentro personal con el Señor. Por lo demás, siempre quedará en nosotros algo de «segunda mano», lo que, en el fondo, responde a la naturaleza humana: nos necesitamos los unos a los otros, también, y precisamente, cuando se trata de lo definitivo.

c) La figura de los santos proporciona una expresión elevada de este fenómeno cotidiano y constituye una de las funciones esenciales de la Iglesia. Los santos, como figuras vivientes de una fe experimentada y contrastada, de una trascendencia experimentada y acreditada son, por así decirlo, ámbitos vitales en los que se puede entrar, en los que, en cierto modo, se almacena la fe como experiencia, se acondiciona antropológicamente y se acerca a nuestras vidas. En una participación —que va madurando y profundizando lentamente— en las mencionadas experiencias puede crecer en el más íntimo sentido de la palabra la experiencia definitiva y específicamente cristiana: es lo que en el lenguaje de los Salmos y del Nuevo Testamento se llama «gustar de lo divino» (Sal 34,9; 1Pe 2,3; Heb 6,4). El hombre se apoya entonces en la realidad misma y ya no cree «de segunda mano». Ciertamente, tendremos que confesar, con Bernardo de Claraval y con los grandes maestros místicos de todos los tiempos, que esto sólo

puede ser «una breve mirada», «un corto instante», una «rara experiencia»[12]. En esta vida es sólo un anticipo, a modo de iniciación[13] y nunca puede convertirse en fin de sí mismo, porque en caso contrario la fe sería autosatisfacción, y no autosuperación y, por consiguiente, fallaría en su propia esencia. Semejantes instantes se hallan sujetos a la ley de la experiencia del Tabor: no son un lugar de permanencia, sino de ánimo, de fortalecimiento, para adentrarse de nuevo, con la palabra de Jesucristo, en el mundo de lo cotidiano y para comprender que el cono de luz de la cercanía de Dios está allí donde tiene lugar el trato y contacto con la palabra.

Resumiendo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que hay tres modos de experiencia *cristiana*:

a) La experiencia de la creación y la historia, que se le ofrece al hombre en la escalera de la superación de lo que aparece a primera vista y se le presenta como camino hacia el encuentro con el fundamento.

b) La experiencia de la comunidad cristiana y de los hombres cristianos, en la que se abren los caminos hacia la trascendentalización de la creación y de la historia, es decir, prepara, eleva y acondiciona cristianamente el primer tipo de experiencia.

c) A partir de esta consonancia del primer y del segundo tipo, se desarrolla la experiencia enteramente personal con Dios en Cristo y, en fin, la experiencia auténticamente sobrenatural que acabamos de describir.

En la catequesis sólo se abordan, normalmente, los dos primeros tipos. Lo decisivo es que nunca se renuncie a la dinámica de la fe, que empuja hacia adelante, en favor de un mero círculo de oferta y demanda, que encierra al hombre en lo ya dado, en vez de liberarle y conducirle a los espacios abiertos.

---

12. Scheffczyk, op. cit. en nota 1, pág. 151.

13. Sobre este tema, cf. la penetrante descripción de la experiencia anticipada de lo divino en las *Confessiones* de Agustín, especialmente VII, 10, 16 y VII, 17, 23-21, 27; además, la visión de Ostia IX, 10, 23-26; también A. Mandouze, *L'extase d'Ostie*, en: *Augustinus Magister* I, París 1954, págs. 67-84. Cf. Henrique de Noronha Calvao, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustinus. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981.

Anexo: Un ejemplo bíblico

En este breve anexo intentaré ejemplificar lo anteriormente dicho con un pasaje bíblico, concretamente con el relato del encuentro de Jesús con la samaritana, junto al pozo de Jacob (Jn 4).

A cuanto se me alcanza, esta perícopa describe, de muy bella manera, y como camino concreto, todo lo que hemos venido exponiendo en las líneas anteriores. Primero se produce el encuentro entre Jesús y esta mujer, en el curso de una normal experiencia humana de la vida diaria, la experiencia de la sed, a la que, por supuesto, se puede considerar como una de las experiencias humanas más fundamentales. Viene a continuación el diálogo, entretejido de tal manera que sirve de puente de transición hacia la sed de la vida; se establece el hecho de que es preciso beber muchas veces, de que se necesita ir a menudo a la fuente. De este modo, la mujer adquiere conciencia de lo que, como cualquier otra persona, sabía desde siempre, aunque no había reparado en ello en su vida cotidiana: de que tiene sed de la vida y de que todas las satisfacciones que busca y encuentra no pueden calmar aquella sed primordial vital. Se supera, pues, la fase de la experiencia «empírica» que figuraba en el primer plano.

Pero lo que aquí se percibe permanece encerrado en el mundo interior. Se llega así al discurso en dos niveles, típico de la técnica dialogal de Juan, que la exégesis ha denominado la ambigüedad joánica. El hecho de que aunque Jesús y la samaritana utilicen las mismas palabras, se refieren con ellas a niveles totalmente diferentes y conversan entre sí pero separados por el muro de la ambigüedad del lenguaje humano, hace que aflore a la superficie el espacio inconmensurable todavía existente entre la fe y la experiencia humana, aunque ésta se haya ensanchado. La mujer interpreta, en efecto, el agua como aquel elixir de vida de que hablan las leyendas, en virtud del cual ya no es necesario morir y queda calmada la sed vital. Sigue anclada en la dimensión del *bios*, de la vida sensible de cuño empírico, mientras que Jesús está intentando abrirle la dimensión de la *zoe*, de la vida auténtica.

Se da el siguiente paso cuando, de la mano de la pregunta sobre la sed de la vida, entra en juego la totalidad de la persona de la mujer. Ahora ya no interroga sobre *algo*, sobre el agua o sobre alguna otra cosa concreta, sino sobre la vida y sobre sí misma. Desde este ángulo

se entiende la observación incidental, a primera vista inmotivada, de Jesús: «Llama a tu marido» (4,16). Esta petición es intencionada y necesaria, porque ahora lo que está en discusión es la vida total de la mujer y toda su sed. Aparece así, de la forma más natural, el auténtico dilema, el profundo extravío de su existencia: la mujer queda enfrentada consigo misma. Podríamos sintetizar lo que aquí acontece con la siguiente fórmula: el hombre debe conocerse a sí mismo, debe saber lo que realmente es, para conocer a Dios. El medio genuino, la protoexperiencia de toda experiencia, enseña que el hombre es, en sí, el espacio en el que y por el que experimenta a Dios. Ciertamente, el círculo también puede cerrarse en el sentido inverso, esto es, afirmando que sólo en el conocimiento de Dios se alcanza el verdadero conocimiento de sí.

Pero todo esto es anticipación. Antes, como hemos dicho, la mujer tiene que conocerse a sí misma, tiene que reconocerse y confesar lo que es. Sus palabras son de hecho una especie de confesión: un reconocimiento en que abre todo su interior, totalmente y sin un átomo de indulgencia. Se da así un nuevo paso superador: se ha pasado de la experiencia empírica y experimental a la «experiencial», a la «experiencia existencial», para mantenernos dentro de la anterior terminología. La mujer se halla ante sí misma. Ahora ya no se trata de algo, sino de lo más íntimo y profundo del yo y, por tanto, de aquella indigencia radical que *es* el «yo mismo» del hombre, allí donde queda definitivamente al descubierto, más allá de las superficiales apariencias del «algo».

Podemos, pues, considerar este diálogo como prototipo de la catequesis, como esquema básico de lo que, en definitiva, debe buscar toda catequesis: llevar del algo al yo. Por encima de todos los algos, debe poner en juego al hombre mismo, a *esta persona* totalmente concreta e individualizada. Debe crear autoconocimiento y autorreconocimiento, de modo que aparezca su pobreza y su indigencia.

Pero volvamos al pasaje bíblico. En el caso de la samaritana se ha producido de hecho esta confrontación radical con el propio yo. En el instante en que esto sucede, surge siempre y necesariamente la pregunta de todas las preguntas: la pregunta sobre sí se convierte en pregunta sobre Dios. Aunque aparentemente no tiene razón de ser, es en realidad inevitable que la mujer pregunte: ¿qué ocurre, de verdad, con la adoración, es decir, con Dios y con mi relación a él (4,20)? Aflora la pregunta por el fundamento y la meta. Sólo en este nivel

puede hacer Jesús su oferta del don verdadero. El «don de Dios» es Dios mismo, Dios en cuanto don, es decir, el Espíritu Santo (versos 10 y 24). Al comienzo del diálogo no se percibe ningún camino por el que esta mujer, que evidentemente lleva una vida muy superficial, pueda interesarse por el Espíritu Santo. Pero ahora, cuando es conducida hasta el fundamento de sí misma, surge la pregunta que el hombre tiene que hacerse, para interrogarse por aquello que de verdad consume como fuego su alma. Ahora descubre la mujer la sed verdadera por la que era impelida. Y así puede ahora, finalmente, experimentar de qué está sedienta esta sed.

Llevar a esta sed es la orientación y el sentido de toda catequesis. No puede empezar más que en la dimensión sensible del hombre, que no sabe ni que existe el Espíritu Santo ni que puede tener sed de él. La catequesis debe llevar al autoconocimiento, a la desnudez del yo, que hace caer las máscaras y traslada del reino del «algo» al del ser. Su meta es la *conversio*, aquel volver a sí del hombre, cuya consecuencia es que se sitúa frente a sí mismo. La *conversio* (la «confesión» o conversión) se identifica con el autoconocimiento, que es el núcleo de todo conocimiento verdadero. La *conversio* es la manera como el hombre se encuentra y como descubre la pregunta de todas las preguntas: ¿Cómo puedo adorar a Dios? Ésta es la pregunta de su salvación, y para responder a ella existe la catequesis.

3.2.3. El don de la sabiduría

La palabra sabiduría pertenece, al igual que otras, como por ejemplo los conceptos de virtud y de pecado, al grupo de vocablos que no tienen, en los modernos usos lingüísticos, una cotización fija y determinada. Son palabras que suscitan una cierta impresión de cosa anticuada y vetusta y se sitúan, por tanto, fácilmente en los aledaños de la ironía, de la burla de los espíritus superiores frente a lo patriarcal y antañón. Hay, así, quien se jacta de llegar a viejo «sin tener ni pizca de sabio». Quiere con ello dar a entender que conserva aún vitalidad suficiente para no tener que ser virtuoso y que, por así decirlo, está disfrutando a tope el licor de vida de una juventud inagotable. Todo esto indica, por supuesto, que se ha producido un desplazamiento de los valores: tal vez lo que antes se llamaba sabiduría siga llamando también hoy silenciosamente a las puertas de la conciencia, pero la

llamada queda despóticamente sofocada mediante el recurso de atribuir estos sentimientos a espíritus débiles. Aprovechar las oportunidades de la vida se impone, como lo fuerte, sobre la responsabilidad del espíritu, desde donde debería reflexionarse sobre el todo y reinsertarse en él lo que tenemos de propio.

Antes de enfrentarnos a tales decisiones, urge preguntar: ¿Qué es, exactamente hablando, la sabiduría? ¿Qué se quiere decir, cuando se la designa como «don del Espíritu Santo»? Ante todo, debe responderse que la palabra sabiduría encierra en sí una dilatada historia. Esta palabra contiene el esfuerzo plurisecular del hombre consigo mismo y sobre sí mismo en orden a la verdadera realización del ser humano y nos pone, por así decirlo, en contacto con la lucha del hombre sobre su propia identidad. En consecuencia, su contenido no puede ser captado si no se tienen en cuenta al menos algunos rasgos de esta batalla del espíritu.

En el Antiguo Testamento, en todo el espacio del Asia anterior y en el primitivo mundo griego, sabiduría significaba, al principio, capacidad, habilidad y destreza. Designaba, por tanto, la habilidad del artesano que entiende su oficio; pero se refería, sobre todo, a la capacidad de juicio, al buen cálculo, al arte y maña con que un hombre sabe imponerse, acierta a decir lo oportuno en el momento exacto y es capaz de realizarlo. En esta concepción originaria, sabiduría es la cualidad de los hombres triunfadores. Se tiene clara conciencia de que esta sabiduría, que es esencialmente una cualidad del espíritu, es más valiosa que la simple fuerza física, sobre la que, a la larga, no puede cimentarse la superioridad del hombre[1].

Así concebida, esta idea presenta el primer peldaño en el camino de la superación de la fuerza extrínseca; frente a ésta, aparece la fuerza auténtica del ser humano, que radica en lo espiritual. Con todo, el aspecto determinante sigue siendo el éxito inmediato en la vida. Más pronto o más tarde, este concepto de sabiduría entró en crisis en todas las culturas, porque se hacía cada vez más evidente la problemática del éxito. En el ámbito del Antiguo Testamento, puede verse un peldaño decisivo hacia la irrupción de un nuevo punto de vista en Is 11, 1-5, es decir, en el pasaje profético sobre el que la tradición cristiana

1. Cf. V. Hamp, *Weisheit* (Sabiduría), en H. Fries (dir.), *Handbuch theol. Grundbegriffe* II, Munich 1963, págs. 800-805, especialmente 800s; vers. cast.: *Conceptos fundamentales de teología*, Cristiandad, Madrid ^{2}1979.

fundamenta los siete dones del Espíritu Santo[2]. El profeta había amenazado primero, al desgarrado reino de David, con el juicio de Dios: como se acerca el leñador con su hacha al árbol, así caerá Dios sobre el reino de David. Pero tras el derrocamiento de unos reyes que sólo piensan en el poder y el triunfo, ve llegar el profeta un nuevo dominador, enviado por el mismo Dios. De él, que surge como un retoño de las raíces de Jessé, se dice que sobre él reposará el Espíritu de Yahveh, es decir, el espíritu de sabiduría e inteligencia, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de ciencia y temor de Dios. La sabiduría es, pues, aquí una expresión con la que el profeta intenta describir algo que es peculiar al espíritu de Dios, en contraposición al espíritu humano. El elemento decisivo del nuevo rey es que no actúa simplemente por su propio interés y en su propio nombre, sino que se instala en la dimensión de los sentimientos de Dios. La actuación justa, verdaderamente regia, surge del hecho de que el hombre es, ante todo, un receptor, que se deja insertar en el sentir divino, ante el cual abandona su propio querer.

Sabremos qué es lo que se quiere decir y qué repercusiones tiene en la práctica, si tenemos en cuenta el contexto del pasaje. La sabiduría del rey se manifestará en que amparará el derecho de los pobres y necesitados. Su sabiduría es corruptibilidad, que da su poder al derecho también y precisamente cuando carece de fuerza exterior[3]. Se muestra igualmente, por lo demás, y no en menor medida, en que castiga a los malvados y actúa con rigor contra la injusticia[4]. Así, pues, también aquí la sabiduría equivale a capacidad de juicio, pero entendida de una manera mucho más radical: es participación en la capacidad de Dios y de ver y decidir sobre las cosas tal como realmente son. Dios se muestra como Dios a través de su juicio, acorde con la verdad. Por ser Dios, ve las cosas sin deformaciones, tal como son, y da a cada cual conforme a su verdad. La sabiduría es participación de esta clarividencia de Dios sobre la realidad.

Aquí se muestra claramente que este conocimiento tiene, desde la perspectiva de Dios, ciertas condiciones previas: no puede existir sin comunidad con Dios. Y esto, a su vez, significa que esta manera úl-

---

2. Para lo que sigue, cf. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja*, cap. 1-12, Gotinga 1963, págs. 125-128.

3. Kaiser, op. cit., pág. 127.

4. Idem, pág. 128.

tima y definitiva de conocimiento no es asunto meramente intelectual. Cuando lo que hay en juego es lo auténtico, conocimiento y vida son magnitudes inseparables. Si en lo más profundo del pensamiento hay algo de la incorruptibilidad de Dios, quiere esto decir que también hay en él, además, aquella pureza del yo sin la que el hombre es corruptible. Con ello se hace también patente lo que quieren decir el concepto de don de Dios y el de participación en los sentimientos de Dios: sólo aquel que se deja purificar de la corrupción del yo vive así, poco a poco, desde Dios y está en comunión con Dios, alcanza la adecuada libertad interior del juicio, la valerosa independencia de pensamiento y voluntad, que ya no se cuida de la aprobación o reprobación de los demás, sino que se atiene exclusivamente a la verdad. Esta purificación es siempre un proceso de autoapertura y, al mismo tiempo, un dejarse dar, un aceptar los dones de otros. Es un proceso que no puede ocurrir sin la pasión del sarmiento cercenado. Así es precisamente como posibilita la única forma de dominio que no produce esclavitud, sino libertad. Por lo demás, esto explica por qué a menudo personas muy sencillas pueden ser muy sabias, pueden poseer una gran capacidad de juicio para lo auténtico, y por qué hay también a menudo tan increíble ceguera en los intelectuales.

Con todo lo hasta ahora indicado, hemos avanzado ya un buen trecho hacia la cosa en sí. Pero debemos retroceder ahora de nuevo a las cuestiones históricas. Los monarcas posteriores a Isaías no cumplieron las esperanzas que habían despertado las palabras del profeta. Ninguno de los reyes que se sucedieron, hasta la extinción de la dinastía davídica, respondió a aquellas expectativas. Las promesas proféticas quedaron en cierto modo como vacías, a modo de un vestido que no ha encontrado quien se lo ponga. Los cristianos vieron en Jesús de Nazaret aquel humilde vástago que había brotado del tronco de Jessé desde tanto tiempo atrás derribado. En él contemplaban al Hijo de David en el que actúa sin limitaciones el espíritu de sabiduría. Se produce así una estrechísima conexión entre la sabiduría y la cruz, que más tarde pondría Pablo en el punto focal de su predicación: la idea del éxito se ha transformado casi exactamente en lo contrario. El verdadero sabio tiene en la cruz su destino final; quien pretenda medirlo con la vara del éxito, tendrá que rechazarlo como desprovisto de toda prudencia y toda sabiduría, tal como sucede también en nuestros mismos días. Pero a los ojos de la fe aparece como aquella integridad que acepta incluso la cruz, como el triunfo de lo auténti-

camente humano en virtud del triunfo de Dios sobre la mera autosuficiencia del hombre[5]. De la mano de estas consideraciones, Is 11 pasó a ser uno de los textos fundamentales de la cristología y, a la vez, un pasaje central a partir del cual se desarrolló la doctrina sobre el Espíritu Santo. Estas palabras proféticas forman parte, hasta el día de hoy, del ritual de la confirmación, del sacramento cristiano del Espíritu. Por consiguiente, no definen tan sólo a Cristo y al Espíritu, sino también el ideal de vida cristiano.

Desde esta base, es lícito afirmar que la sabiduría presupone, ante todo, comunión con Cristo. Sólo puede surgir cuando el hombre camina al lado de Jesús y aprende así, poco a poco, a mirar con sus ojos. También así se comprende la estrecha interdependencia entre la doctrina de Cristo y la del Espíritu Santo. Cristo es lo que es justamente porque lleva en sí al Espíritu. Y, a su vez, puede conocerse lo que es el Espíritu contemplando los atributos de Jesucristo.

La idea de los siete dones se prolonga en el Apocalipsis, cuando habla de los siete espíritus ante el trono de Dios, y también en la idea de los siete candeleros. El número siete, al igual que el número tres, actúa en la vieja simbología numérica como un reforzamiento del número uno. Es una forma de indicarnos la multiplicidad, para nosotros incomprensible, del único. En nuestro contexto, indica que (contrariamente a lo que sucede con el Padre y el Hijo) nunca podemos concebir al Espíritu Santo bajo una única figura. Su peculiaridad se muestra justamente en la pluralidad de formas. Experimentamos quién es cuando consideramos a la vez y vemos como íntimamente yuxtapuestas las cualidades regias de sabiduría, inteligencia, consejo...

Con lo dicho hasta aquí queda descrita, a modo de insinuación, la raíz bíblica del razonamiento cristiano sobre el don de sabiduría. Con todo, la Iglesia recibió la forma definitiva de la sabiduría en la transición del judaísmo a la gentilidad, es decir, en la cultura grecorromana. Debemos, pues, dirigir ahora nuestras miradas a aquella corriente espiritual que acabó por desembocar en el cristianismo.

También en el mundo griego la sabiduría era, al principio, como ya se ha indicado antes, un arte de vivir. También aquí se llegó, con la misma necesidad interna que en Israel, a la crisis de una mentalidad

---

5. Cf. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Kor 1 und 2*, Tubinga 1959; R. Baumann, *Mitte und Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1 Kor 1, 1-3,4* (tesis, Tubinga 1968).

exclusivamente orientada al triunfo y al planteamiento de cuestiones más hondas. Aquellos grandes y misteriosos personajes que reciben en la historia de la filosofía el nombre de presocráticos avanzaron hacia nuevas profundidades y buscaron «el orden invisible»[6], más fuerte que el visible. Heraclito, de quien procede este concepto, pertenecía al grupo de los que se habían propuesto señalar el camino a la muchedumbre de los que «actúan y hablan como dormidos»[7].

Con todo, hasta Platón no alcanzó la idea griega de la sabiduría aquella forma que ha marcado la historia. Este hombre se vio enfrentado a una crisis del Estado griego que era tan radical porque incluía en sí una crisis del espíritu, una crisis del ser humano que, en más de un aspecto, era muy similar a la profunda desorientación espiritual total que hoy sacude hasta sus más hondos cimientos nuestras estructuras existenciales[8]. Es, pues, razonable volver a escuchar hoy —precisamente hoy— a aquel pensador excepcional que, aunque a largo plazo no pudo superar la crisis, sí consiguió dar sus formas primeras a aquellas concepciones que más tarde, en alianza con el cristianismo, estaban llamadas a configurar un nuevo mundo.

Al igual que su maestro Sócrates, Platón se enfrentó a una ilustración radical cuya cortante racionalidad había llevado a la convicción de que la verdad, en cuanto tal, es inaccesible al hombre. Cuantas veces se ha instalado esta renuncia a la verdad, ha caído la humanidad en una crisis extrema, porque entonces la conciencia carece de sentido y ya sólo puede servir como norma lo que es capaz de imponerse, es decir, en definitiva la fuerza simple y desnuda. Estas situaciones se producen cuando se implanta como medida del conocimiento alguna forma exagerada de la ciencia técnica. Es un hecho innegable que el hombre nunca podrá alcanzar en el ámbito de las preguntas definitivas —las referentes a Dios y al bien— aquel grado de lógica concluyente que consigue en el campo de las matemáticas y de la técnica. Pero cuando se afirma que sólo el conocimiento técnico es conocimiento verdadero, el hombre se ha distanciado de la

---

6. Fragmento 54, en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlín 1956, pág. 162; cf. J.B. Metz, *Weisheit* (Sabiduría), II, en H. Fries, op. cit. en nota 1, págs. 805-813, la cita en 807.

7. Fragmento 73, ibidem, pág. 167.

8. Cf. J. Pieper, *Missbrauch der Sprache - Missbrauch der Macht*, en idem, *Über die Schwierigkeit, heute zu glauben*, Munich 1974, págs. 255-282; idem, *Kümmert euch nicht um Sokrates*, Munich 1966.

verdad. Puede incluso ocurrir que el dominio extrínseco de la ciencia llegue a convertirse en prohibición de la verdad, en renuncia intransgredible a la verdad. No se puede ya, por ejemplo, decidir si lo que Jesús dijo es verdad, sino que sólo se puede discutir sobre si lo dijo o no. Ahora bien, en definitiva ésta es una cuestión inútil. Nuestra impotencia frente a la pretensión intelectual de las dictaduras y frente a nuestro propio desgarramiento espiritual tiene sus raíces en el hecho de que hoy nos encontramos en una situación así: la sabiduría, es decir, el conocimiento de la verdad, no puede ser científico en el estricto sentido de la palabra; y si se da por supuesto que el único conocimiento genuino es el científico, parece ya necia ingenuidad la simple pretensión de hablar de la verdad. Pero donde esto ocurre, no hay ya valores comunes que nos puedan mantener unidos. Y donde esto es así, ya no hay derecho. Lo que en cada caso se llama derecho es simplemente un orden sólo aceptado por aquellos que han logrado imponerse. Entre el poder ejercido en nombre del derecho y el contrapoder de quienes lo quebrantan no existen diferencias cualitativas y la expresión Estado de derecho carece de contenido.

Ésta es nuestra situación. Y era también la que habían creado, en la Grecia de Platón, los sofistas ilustrados. Podría describírsela de la siguiente manera: La hegemonía de la ciencia ha desembocado en una crisis de la sabiduría: con su exigencia de precisión, las ciencias exactas cierran el paso a la sabiduría, que se cuestiona sobre los fundamentos últimos de nuestra existencia. Platón dio la razón al escepticismo ilustrado, que declaraba a los hombres incapaces de la verdad, cuando dijo que la sabiduría, en el auténtico sentido de la palabra, es privativa de Dios. Pero como entendía que el hombre es divino, le consideraba, frente a todo escepticismo, abierto a la verdad. El hombre, según Platón, no puede ciertamente poseer la verdad, pero puede amarla, puede buscarla. En terminología griega: el hombre puede ser filósofo[9]. Aquí está la limitación y la grandeza del ser humano. No es sabio, pero busca amorosamente la sabiduría. Platón dio así a la palabra filosofía aquel grandioso contenido gracias al cual ha podido convertirse en meta de todos los pensadores —también de los cristianos— que han vivido a lo largo de los siglos. Como filósofo, se encuentra el hombre, según Platón, entre la sabiduría y la carencia de verdad. Ahora bien, el contenido de la sabiduría es el ser mismo,

9. U. Wilckens, σοφία, en ThWNT VII 470s.

o mejor aún: el bien y la belleza que están más allá del ser. La filosofía es, pues, para él, un tenderse y extenderse hacia el ser eterno, un aprender a mirar la verdad, un racional esforzarse del espíritu por alcanzar el verdadero sentido[10]. Su poder es el *eros*, aquella apertura del hombre que le fuerza a superar una y otra vez los límites de lo meramente conocible, para dirigirse a lo eterno.

A mi parecer, no es difícil advertir que, por encima de todas las diferencias de lenguaje y de situación existencial, se dan aquí estrechos contactos con el movimiento espiritual del Antiguo Testamento. Frente a la ciencia, la sabiduría aparece como la apertura del hombre al todo, al fundamento soportador de lo eterno. Se identifica con aquel estar en camino del hombre; es, incluso, aquella inquietud que le impele a ser peregrino hacia lo eterno y le impide contentarse con menos. De la ciencia aprende la sobriedad, el realismo, la exactitud, el cuidado metódico; pero también es crítica respecto al saber científico, en el sentido de que reprueba la autosuficiencia de la ciencia, denuncia sus límites y sus puntos débiles y pone de relieve, en cambio, la lógica de lo eterno, de lo divino.

Sus pretensiones no se resuelven, por supuesto, en la dimensión de lo meramente intelectual, porque donde no se vive el *eros* de lo eterno, tampoco puede brotar el conocimiento inherente al mismo: sin experiencia no hay conocimiento: la afirmación es válida también en el ámbito del ser humano. Sólo la experiencia de Dios puede fomentar el conocimiento de Dios. La sabiduría que hace estas afirmaciones no es, pues, irracional y menos aún antirracional, sino que comienza por establecer la unidad del hombre: donde la racionalidad se limita a las ciencias exactas, todo cuanto no cae bajo este prisma es atribuido a simple irracionalidad. Y lo cierto es que lo que cae fuera de este ámbito es, con mucho, la mayor parte del hombre. Se llega así, en un mundo totalmente racionalizado, a la dictadura esperpéntica de lo irracional controlado. Pero allí donde en el *eros* con lo eterno se funden amor y conocimiento, brilla en el amor la sobriedad de lo racional y lo racional consigue fructificación y calor desde la profundidad del Espíritu, aquella profundidad en la que verdad y amor son indisolublemente una misma cosa.

Una vez más, la pregunta histórica nos ha llevado directamente al

---

10. *Definitiones* 414*b*, una excelente síntesis de la doctrina platónica; cf. Wilckens, op. cit., pág. 471.

diálogo sobre la cosa misma. En conclusión, tenemos que abrir una tercera galería en el recinto de la historia para poder percibir, de la manera más perfecta posible, el sentido y el contenido de la palabra sabiduría. Resumiendo cuanto se ha venido diciendo, nuestra pregunta es ahora la siguiente: ¿Cómo se han fundido y mezclado entre sí, en la historia del cristianismo, la herencia bíblica y la cristiana? Atendida la riqueza acumulada por dos milenios de tradición cristiana, no es posible dar, ni de lejos, respuesta a esta pregunta en unas pocas páginas. Sólo pueden intentarse algunas indicaciones al azar.

Tal vez pueda tomarse como punto de partida el hecho de que en el judaísmo rabínico, es decir, en la época de Jesús, se había impuesto una peculiar reducción del concepto de sabiduría que tenía, por lo demás, la ventaja de que el conjunto era ahora muy práctico, muy realista. Se nos ha transmitido, por ejemplo, la sentencia del rabí Hillel: «... más *tora,* más vida; más escuela, más sabiduría; más consejo, más comprensión; más beneficencia, más paz»[11]. Aquí se da por supuesto que en la *tora,* es decir, en la ley paleotestamentaria, la sabiduría ha tomado la forma de palabra. La sabiduría se identifica, pues, con el conocimiento y el cumplimiento de la *tora.* «El "sabio" es el especialista pleno —y reconocido como tal— en las cuestiones de la *tora,* el rabino institucionalizado»[12].

En esta última frase se refleja una reducción peligrosa, ya en razón de su punto de partida: la *tora* no se orienta al pensamiento, sino a la acción. No era tenido por sabio simplemente el hombre que conocía a fondo la *tora,* sino aquel en el que conocimiento y acción eran la misma cosa. La transfusión de este enfoque al cristianismo era tanto más natural cuanto que ya en una antiquísima tradición, en la llamada «Fuente de los logia», se ponían en labios de Jesús sentencias de la sabiduría partiendo de la concepción de que Jesús era la sabiduría de Dios que hablaba entre los hombres[13]. Esta personificación de la sabiduría en la figura de Jesús había sido preparada por la circunstancia de que los libros tardíos del Antiguo Testamento, siguiendo esquemas egipcios anteriores, presentaban a la sabiduría de Dios como una persona independiente[14].

11. U. Wilckens, op. cit., pág. 505.
12. Ibidem, págs. 505s.
13. Ibidem, pág. 516.
14. G. Fohrer, σοφία, ThWNT VII 490ss; G. v. Rad, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn 1970, especialmente 189-228.

Lo que en el marco del Antiguo Testamento sólo podía parecer un modo de hablar alegórico, cobraba en la figura de Jesús insospechados niveles de realismo. La sabiduría de Dios es persona y es Dios; en el hombre Jesús se encuentra personalmente, pura y verdadera, la sabiduría de Dios. Y si esto es así, entonces no es ya el complicado camino de la razón filosófica, tal como lo había propugnado Platón en su enfrentamiento con los sofistas, el que lleva a la verdad. No, la sabiduría pierde todo aire elitista, se hace absolutamente sencilla: ahora la sabiduría es la fe que une con Jesús y que está abierta a todos, y de modo especial a los sencillos. Se ha aceptado aquí la concepción rabínica de la *tora* como sabiduría hecha palabra y, mediante su conexión con la figura de Jesucristo, se la ha libertado de toda limitación a una nación o una escuela: quien cree en Jesús, ha penetrado, por así decirlo, en el pensamiento y el conocimiento de la sabiduría; ya no actúa como dormido, guiado sólo por las apariencias y las penumbras del instante, sino que se ha despertado y vive los cimientos últimos, por muy simple que pueda ser el nivel medio de sus conocimientos.

Éste fue, para Agustín, el descubrimiento decisivo de su vida: la filosofía de Platón era elitista y, en definitiva, hasta sus más sublimes afirmaciones pertenecían al dominio de lo hipotético. La fe en aquel que se había hecho hombre abría la senda regia de los filósofos a todos los hombres y la convertía en auténtico camino[15]. Siguiendo esta concepción, decía Buenaventura a sus maravillados hermanos, ante una anciana de profunda fe, que aquella mujer tenía, en definitiva, más sabiduría que el mayor de los teólogos. Repetía así, a su propia manera, una experiencia de Agustín, que en los últimos meses de la lucha que libraba en su interior para su conversión al cristianismo, comprobó lleno de asombro que su madre, que era una mujer sin estudios, se hallaba en la cima de la sabiduría y, con la tranquila sencillez de su vida, poseía la capacidad de juzgar las cosas desde su centro mismo[16].

Y esta misma línea prolongaba también, en fin, Tomás de Aquino,

---

15. Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munich 1954, págs. 1-12.

16. *De ord*, I, 11, 32 PL 32, 994. Para Buenaventura, É. Gilson, *Die Philosophie des hlg. Bonaventura*, Darmstadt 1959, págs. 105-136; vers. cast.: *Filosofía de san Buenaventura*, Desclée, Bilbao 1960.

cuando advertía que el amor es para el hombre como un ojo que le permite ver[17].

Aunque en virtud de esta concepción quedaban íntimamente entrelazados los conceptos de fe y sabiduría, no se llegó a una equiparación completa de los mismos. La fe es la puerta de entrada a la sabiduría y, en un sentido amplio, se la puede designar como sabiduría, pero se dan, por supuesto, diversos niveles de vivencia de la fe y de contemplación de su verdad. En consecuencia, hablando en términos estrictos, puede establecerse una distinción entre la sabiduría y la fe, ya que aquélla es un don de ésta. Por otra parte, también los paganos tienen sabiduría y hay asimismo una sabiduría cristiana que puede diferenciarse de la propia del nivel medio de los creyentes.

¿Dónde está, pues, en una perspectiva cristiana, lo peculiar de la sabiduría? A lo largo de la historia se han ensayado múltiples respuestas para esta pregunta. Querría esbozar aquí una de ellas. Agustín intentó esclarecer más aún, con la luz adicional del Nuevo Testamento, el tema paleotestamentario de los dones del Espíritu (que, por lo demás, estaba ya vinculado a la figura de Jesucristo, el rey verdadero del linaje de David) mediante el recurso de ponerlo en relación con las ocho bienaventuranzas del Sermón de la Montaña que, por otra parte, en el orden en que Agustín presenta el texto bíblico, también son siete, y no ocho. Para él existe una correspondencia interna entre las bienaventuranzas de Jesús y los dones del Espíritu: se iluminan mutuamente y gracias a su yuxtaposición se perciben más claramente las repercusiones y las formas de la vida vivida desde el Espíritu Santo. Aunque hoy día no puede considerarse esta combinación como interpretación científica de la Biblia, la idea básica es correcta. Hay una unidad interna de la vida espiritual y, en definitiva, las palabras del Señor no pueden bosquejar otro esquema existencial que el que ya aparece en la descripción de la plenitud interior del Espíritu Santo. Así, pues, las correspondencias que aquí ha descubierto Agustín son, en primer término, luces que iluminan su personal concepción de la unidad y la pluralidad de la vida cristiana. Pero son además, en cuanto fruto de un trato familiar con la palabra bíblica, acreditado no sólo a través del conocimiento de la mente, sino también a través de la vida, del amor y del sufrimiento, iluminación permanente de la realidad espiritual.

---

17. III *Sent.* 35, 1, 2; cf. J.B. Metz, op. cit. en nota 6, pág. 809.

Esto dicho, ¿a cuál de las ocho bienaventuranzas hace corresponder Agustín el don de sabiduría? Concuerda, según él, con la sentencia: «Bienaventurados los que buscan la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9)[18]. A primera vista puede parecer extraño que no se haya relacionado la sabiduría con la contemplación de lo eterno a que alude la sentencia de la visión de Dios prometida a los de puro corazón. Frente a esto, con un sobrio pragmatismo, se establece que la sabiduría produce la paz. Cabalmente porque la sabiduría es un penetrar hasta lo profundo, un entrar en la perspectiva de Dios, en su Espíritu, por eso mismo es algo más que asunto privado e interno, es participación en la tarea mesiánica: mi paz os doy. Tomás ha fundamentado esta consideración, siguiendo las huellas de Agustín, en que sólo la integridad del sabio es capaz de captar el verdadero orden de las cosas y de dar a cada uno lo que es suyo: la paz sólo puede venir, en definitiva, de una actuación acorde con el ser, y esto presupone la pureza del corazón. Ésta es precisamente la sabiduría que, a partir de Isaías, hemos aprendido a entender como participación de la visión que Dios tiene sobre las cosas y sobre los hombres[19].

Aquí se cierra el círculo de nuestros pensamientos. El anhelo de sabiduría encontró en Israel y en Grecia su forma más profunda en el enfrentamiento con un poder indisciplinado, que destruía la paz y hacía imposible la convivencia humana. Es precisamente lo práctico, el cotidiano trato de los hombres, lo que clama por lo más profundo, por un ver y actuar desde Dios. Por eso es la fe un don mesiánico que, en definitiva, sólo puede dar aquel que lleva en sí, en toda plenitud, el Espíritu de Dios. Por eso puede también afirmarse con verdad que la sabiduría no es lujo privado de algunos espíritus sutiles, sino el don mesiánico por el que es preciso esforzarse y suplicar en todo tiempo, para que se realice en este mundo algo al menos de la paz de los tiempos finales y sea así posible una vida auténticamente humana. Esto es lo que se pide, cuando la Iglesia implora de Dios, entre los siete dones del Espíritu Santo, el don de la sabiduría.

18. Agustín, *De serm. Dom. in monte* I, 1c 4 PL 34, 1235. Respecto de la doctrina augustiniana sobre la sabiduría, cf. especialmente *De Trin* XIII, 19, 24, en *Oeuvres de St. Augustin* 16 (Desclée de Brouwer 1955), págs. 332-336. Cf. G. Söhngen; *Wissenschaft und Weisheit im augustinischen Gedankengefüge*, en idem., *Die Einheit in der Theologie*, Munich 1952, págs. 101-106.

19. *Summa theol.* II-II q. 45 a. 6.

EPÍLOGO

EL LUGAR DE LA IGLESIA Y DE LA TEOLOGÍA EN EL MOMENTO ACTUAL

4.1. BALANCE POSTCONCILIAR. FRACASOS, TAREAS, ESPERANZAS

En 1975, se me pidió desde diversas perspectivas trazar un balance de los diez años transcurridos desde el Vaticano II. Mi mente retrocedió a los días iniciales del Concilio. El 10 de octubre de 1962, víspera de la apertura, el cardenal Frings me invitó a exponer, ante los obispos germanoparlantes, los problemas teológicos con los que tendrían que enfrentarse en las tareas conciliares. Buscando una introducción adecuada, que fuera capaz de expresar algo de la esencia misma de los concilios, me vino a las mientes un texto de Eusebio de Cesarea, padre conciliar del primer concilio ecuménico de la historia de la Iglesia, el de Nicea del año 325, que resumió su impresión ante aquella asamblea eclesiástica con las siguientes palabras: «Estaban reunidos los primeros siervos de Dios de todas las Iglesias de toda Europa, África y Asia. Y *una misma* Iglesia, universal por la gracia de Dios, abrazaba a sirios, cilicios, fenicios, árabes y palestinos. Había además egipcios, tebanos, africanos y mesopotámicos. Incluso un obispo persa estaba presente en el sínodo. No faltaban tampoco en el coro un escita. Ponto y Galacia, Capadocia y Asia, Frigia y Panfilia enviaron a los hombres más distinguidos. Acudieron también tracios y macedonios, aqueos y epirotas y gentes que vivían aún más lejos... Incluso un español, aquel tan famoso, era uno de los numerosos participantes en la asamblea»[1].

---

1. Eusebio, *Vita Const.* III 7 (ed. Heikel 80); citado aquí según H. Dallmayr, *Die grossen vier Konzilien*, Munich 1961, págs. 33s.

Como trasfondo de estas entusiastas palabras se percibe el eco de la descripción que trae Lucas, en los Hechos de los Apóstoles, del acontecimiento de pentecostés. Se hace así patente la intención teológica que Eusebio quiere dar a su relato: Nicea era un nuevo pentecostés, el verdadero cumplimiento de la señal pentecostal, porque se hablan en la Iglesia todas las lenguas y se confiesa en todas ellas una misma fe, demostrando así ser la Iglesia del Espíritu Santo.

El Concilio un pentecostés, era una idea que respondía también a nuestros sentimientos de aquella hora. Y no sólo porque el papa Juan XXIII lo hubiera formulado como un deseo, como una oración, sino porque fue también la interpretación exacta de nuestras experiencias a la llegada a la ciudad conciliar: encuentros con obispos de todos los países, de todas las lenguas, mucho más allá de cuanto Lucas o Eusebio hubieran podido imaginar y, por tanto, vivencia directa de la catolicidad real, con sus esperanzas pentecostales: éste era el signo, preñado de promesas, de los primeros días del Vaticano II.

Éste era el clima de entonces. Pero, como introducción a una síntesis retrospectiva, ya no puede pensarse en un texto tan «triunfalista». Los ánimos han cambiado radicalmente. Di entonces con otro texto patrístico, escrito tan sólo 50 años más tarde, que refleja un cambio de perspectivas enteramente similar al que nosotros vivimos hoy. Su autor es Gregorio de Nazianzo, uno de los grandes herederos de Nicea y él mismo conciliar del concilio de Constantinopla del año 381, que completó la fórmula nicena mediante la declaración expresa de la divinidad del Espíritu Santo. El año 381 todavía no habían llegado a su punto final las deliberaciones. Entonces el emperador invitó, a través del funcionario Procopio, al obispo y destacado teólogo Gregorio, a un segundo período de sesiones, que debería celebrarse el año 382, también en Constantinopla. Gregorio rechazó lacónicamente la invitación, con el siguiente argumento: «A decir la verdad, creo que todos deberían rehuir todo concilio de obispos, porque todavía no he visto un concilio que haya terminado bien; ni siquiera se consigue subsanar los defectos...; por el contrario, hay ambiciones y altercados en los comportamientos»[2].

2. Gregorio de Nazianzo, *Ep. 130 Ad Procopium*, ed. P. Gallay (GCS 53) págs. 59s. Para la situación histórica del texto, cf. Gallay XXVIII. Los documentos más importantes de los concilios constantinopolitanos del 381 y el 382 en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le scienze religiose, Bolonia ^{2}1973, págs. 21ss, con más bibliografía.

Martín Lutero, que durante su juventud clamó una y otra vez, apasionadamente, por un concilio libre y universal, recogió este texto en su obra: *De los concilios y de las Iglesias*, escrita en 1539, en la que reflejaba su posterior opinión sobre las ventajas y los inconvenientes de las asambleas conciliares. Este distanciamiento entre el entusiasmo conciliar de la primera época y el posterior escepticismo tiene en Lutero sus propias razones, que un católico ciertamente no comparte: Lutero había advertido que un concilio eclesial debería, por fuerza, confirmar la doctrina eclesial y que él nada tenía que ganar en una tal celebración ya que, para entonces, no atacaba ya sólo los abusos, sino que se oponía también a la doctrina eclesiástica. En consecuencia, se refugió en el orden superior del poder secular, en el que veía su oportunidad[3].

Pero aunque tal vez este juicio negativo de Lutero sobre la significación de los concilios sea excesivo, conserva todavía su peso el emitido por uno de aquellos grandes padres que formularon la ortodoxia eclesiástica en los concilios del siglo IV. Puede, ciertamente, objetarse que aunque Gregorio fue un teólogo de gran talla, tenía un carácter hipocondríaco, una hipersensible naturaleza de artista[4]. Pero justamente esto contribuye a dar mayor relieve al hecho de que otra de las más destacadas figuras del siglo de los grandes concilios, amigo de Gregorio y también en lo humano de talla excepcional, a saber, Basilio el Grande, emite un juicio que, objetivamente hablando, es incluso más duro. Habla, en efecto, del «estremecedor desorden y confusión» a consecuencia de las discusiones conciliares, del «incesante parloteo» que invadió todos los rincones de la Iglesia[5].

Desde la visión macroscópica de la historia con que ahora contemplamos los acontecimientos de aquella época, debemos disentir de la opinión de ambos obispos. Cabalmente los grandes concilios de los

---

3. Lutero, *Von den Konziliis und Kirchen*, WA 50, págs. 509-653, la cita en pág. 604; para su ordenación en el esquema del pensamiento luterano, cf. la Introducción, págs. 488-509. Ya antes del concilio había mencionado esta cita de Gregorio y su empleo por Lutero H. Küng, *Das theol. Verständnis des ökumenischen Konzils*, en ThQu 141 (1961) 65.

4. Hace un bello retrato de Gregorio, en el que destaca la auténtica grandeza de aquel varón tan sensible, A. Hamman, *Die Kirchenväter*, Herder, Bücherei 1967, págs. 104-113.

5. Basilio, *De Spiritu Sancto* XXX, 76 C y 77 C, ed. P. Bruche (Sources chrétiennes n.° 17 bis) 522, 28s, y 524, 42s. Para la figura de Basilio, cf. Hamman, op. cit., págs. 94-103.

siglos IV y V se han convertido en los faros de la Iglesia, que muestran el camino hacia el centro de la Sagrada Escritura y, al acuñar su interpretación, esclarecen al mismo tiempo la identidad de la fe en el correr de los tiempos. Pero si, considerado en conjunto, el juicio de la historia es distinto y, ya a distancia, sólo lo grande es permanente y, a la inversa, lo permanente parece grande, no es menos evidente que los contemporáneos inmediatos siempre están expuestos a experiencias similares a las manifestadas por estos testigos del siglo de las grandes decisiones fundamentales. A la visión macroscópica se contrapone, por así decirlo, la microscópica, la de la cercanía y, visto desde cerca, no puede negarse que casi todos los concilios han actuado, en un primer momento, como perturbadores del equilibrio, como factores de crisis. Al concilio de Nicea, que fijó la fórmula definitiva de la filiación divina de Jesús, le siguió una época de desmoralizadoras discusiones, que desembocaron en el primer gran cisma de la Iglesia, el arrianismo, y desgarró durante decenios a la Iglesia hasta sus capas más profundas.

No fue distinto lo ocurrido tras el concilio de Calcedonia, en el que, a una con la verdadera divinidad, se definió también la verdadera humanidad de Jesús. La herida entonces abierta no se ha cerrado aún en nuestros días. Los fieles herederos del gran obispo alejandrino Cirilo se sintieron traicionados por fórmulas que se oponían a una tradición que ellos tenían por sacra: como cristianos monofisitas, forman, todavía hoy, una importante minoría en Egipto, cuya simple existencia nos permite barruntar algo de la extremada dureza de las luchas de aquel entonces. Y si nos acercamos al presente, surge el recuerdo del concilio Vaticano I, a consecuencia del cual muchas facultades de teología católica de Alemania se enemistaron hasta tal punto que fueron menester varios decenios para cicatrizar la herida.

Así, pues, la evolución crítica que siguió al concilio Vaticano II se inserta en una larga historia. La sorpresa sólo se explica porque, en el entusiasmo de la primera hora, quedaban obnubiladas las experiencias históricas. Y tal vez también porque se creía que, esta vez, se procedería de otra manera, y mejor. Un concilio que no dogmatizaba y que no excluía a nadie, parecía que no chocaba con nadie ni rechazaba a nadie, sino que debía atraer a todos. La verdad es que aconteció lo mismo que en las asamblea eclesiásticas del pasado. Nadie puede hoy negar en serio los fenómenos críticos provocados por aquellas asambleas. Siguen en pie, por supuesto, las repercusiones

inequívocamente positivas, que no deben minusvalorarse. Por citar sólo los resultados teológicos de mayor importancia, el Concilio ha insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del primado que antes aparecía peligrosamente aislada; ha incorporado asimismo la mentalidad jerárquica aislada en el misterio único del cuerpo de Cristo; ha vinculado de nuevo una mariología aislada en el gran entramado de la fe; ha devuelto a la palabra bíblica la plenitud de su rango; ha hecho que la liturgia sea, de nuevo, accesible y comprensible. Y, con todo esto, ha dado un valeroso paso adelante en el camino de la unidad de los cristianos.

Tal vez una posterior visión macroscópica del período del Vaticano II tenga sólo en cuenta estos resultados; tal vez haya personas que viven, ya desde ahora, en esta macrovisión y juzguen desde ella los acontecimientos. Pero para los contemporáneos que soportan la responsabilidad de su hora, esta visión macroscópica que sólo dibuja los grandes contornos no puede ser lo único. Estos hombres contemporáneos y responsables están expuestos a lo cotidiano, a lo pequeño, y es aquí donde deben luchar por conseguir las decisiones acertadas. Y ante esta visión cercana y directa surgen factores negativos cuya existencia no pueden negarse y que son intranquilizadores en sumo grado.

Por citar sólo unos pocos ejemplos, el hecho de que en estos últimos diez años se hayan vaciado nuestras iglesias, nuestros seminarios y nuestros conventos, es algo que cualquiera puede advertir con sólo ojear las estadísticas, si es que no lo ha vivido personalmente; tampoco es necesario aportar muchas pruebas para demostrar que el clima de la Iglesia no es sólo frío, sino incluso mordaz y agresivo; la existencia de partidos que desgarran por doquier las comunidades forma parte de nuestras vivencias cotidianas, que ponen en peligro la alegría de ser cristiano.

Quien se atreve a denunciar tales cosas es inmediatamente acusado de pesimista y excluido del diálogo. Pero aquí se trata pura y simplemente de hechos empíricos, y creerse en el deber de negarlos no es pesimismo, sino tácita desesperación. No: ver los hechos como son no es pesimismo, sino realismo. Sólo así cabe preguntarse a continuación por el significado de estos hechos, de dónde proceden y cómo debe salirse a su encuentro. Surgen de aquí para nuestro ulterior análisis, dos preguntas: la referente a las razones de la evolución y, a continuación, la relativa a la adecuada respuesta a la misma.

I. *¿Cómo se llegó a esta evolución postconciliar?*

Para explicar lo sucedido, me contentaré por ahora con unas pocas indicaciones. En primer lugar, debe adquirirse clara conciencia de que la crisis postconciliar de la Iglesia católica coincidió con una crisis espiritual generalizada de la humanidad, o cuando menos del mundo occidental. No todo lo que agitó a la Iglesia en estos años debe considerarse como producto del Concilio. La conciencia humana no es acuñada tan sólo por las decisiones voluntarias del individuo sino que también es configurada, y en muy amplia medida, por las condiciones exteriores que surgen como consecuencia de factores económicos y políticos. La sentencia de Jesús de que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos contiene una inequívoca alusión a estas interconexiones.

Citaré aquí sólo un ejemplo de nuestra propia historia. El hundimiento de la vieja Europa, a consecuencia de la primera guerra mundial, transformó de raíz e inmediatamente el paisaje espiritual, también, y de manera especial, el panorama de la teología. El anterior floreciente liberalismo, producto de un mundo satisfecho y seguro de sí, perdió de pronto toda su importancia, aunque seguían viviendo y enseñando sus grandes representantes. La juventud no seguía ya a Harnack, sino a Karl Barth: en las angustias y los acuciantes apremios de un mundo cambiante, se ofrecía una teología basada en la estricta fe en la revelación, una teología que, a ciencia y conciencia, quería ser expresamente eclesial. El retorno de la antigua prosperidad en los años sesenta provocó un similar movimiento de péndulo del pensamiento. La nueva riqueza y la mala conciencia que la acompañaba fomentaron aquella curiosa mezcla de liberalidad y de dogmatismo marxista que todos nosotros hemos vivido por propia experiencia.

No debe, pues, sobrevalorarse la aportación del Vaticano II a los cambios recientes. También la cristiandad evangélica ha sufrido, sin concilio, la misma crisis. Los partidos políticos han tenido que enfrentarse asimismo con fenómenos del mismo origen[6]. Y, a la inversa, el Concilio fue uno de los factores constitutivos de aquel proceso de la historia mundial. Si una figura tan profundamente enraizada en los

6. He intentado exponer con mayor detalle estas interconexiones en mi libro *Dogma und Verkündigung*, Munich 1973, págs. 439-447.

espíritus como la Iglesia católica se sintió sacudida en sus cimientos, entonces es que verdaderamente el terremoto alcanzó a toda la humanidad. ¿Cuáles son, pues, los factores de crisis que surgieron del Concilio?

A mi parecer, hay aquí dos posturas que tuvieron un papel y que fueron ganando creciente importancia en la conciencia de los padres conciliares, de los consultores y de los informadores. El Concilio se entendía a sí mismo como un examen de conciencia de la Iglesia católica ejercido en profundidad, que debería desembocar en un acto de penitencia, en un acto de confesión. Esto es lo que expresan las confesiones de culpabilidad, el acento apasionado de las autoacusaciones, que no se referían tan sólo a los grandes puntos neurálgicos, como la Reforma o el proceso de Galileo, sino que incluían la idea de una Iglesia pecadora en general, llegaban hasta los cimientos y tenían como triunfalismo todo lo que significaba alegría en la Iglesia, alegría por lo hecho y por lo conservado.

A este autoanálisis flagelador se unía una disposición poco menos que angustiosa a aceptar con absoluta seriedad todo el arsenal de las acusaciones contra la Iglesia, sin excluir ni una sola. Y esto significaba al mismo tiempo un cuidadoso esfuerzo por no volver a incurrir en nuevas culpas ante los otros, por aprender de ellos, y, hasta donde ello fuera posible, por no buscar ni ver en ellos sino los aspectos positivos. Esta radicalización de la fundamental exigencia bíblica de la conversión y el amor al prójimo desembocó en la inseguridad acerca de la propia identidad, que se estaba cuestionando por doquier pero, sobre todo, en la profunda ruptura respecto de la propia historia, cuyas páginas se antojaban totalmente salpicadas de suciedad, de suerte que se hacía de todo punto imprescindible un radical nuevo comienzo.

Aparece aquí el segundo de los motivos que quería señalar. En el Concilio penetró algo de la brisa de la era Kennedy, de aquel ingenuo optimismo de la idea de la gran sociedad: lo podemos conseguir todo, si nos lo proponemos y si ponemos los medios para ello[7]. Justamente la ruptura en la conciencia histórica, el autoatormentado adiós al pasado, hizo surgir la idea de una hora cero, en la que todo empezaría de nuevo y en la que, por fin, se enderezaría, se haría bien todo lo

7. Para esta idea, cf. H. Küng, *Christ sein*, Munich 1974, págs. 30ss; versión castellana: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid ³1977.

que antes se había hecho mal. El sueño de la liberación, el sueño de lo totalmente diferente que, un poco más tarde, adquirió rasgos violentos en la revuelta estudiantil, planeaba también en cierto modo sobre el Concilio. Éste es el sueño que primero llena de entusiasmo a los hombres y luego los desengaña, del mismo modo que los exámenes de conciencia en público primero aligeran el ánimo y luego lo deprimen.

Esta descripción del decurso del espíritu conciliar podría parecerle a un psicólogo pieza maestra en favor del axioma de que las virtudes, llevadas a la exageración, degeneran en su contrario. La penitencia es necesaria, tanto para los individuos como para la sociedad. Pero la penitencia cristiana no significa autoaniquilación, sino autoencuentro. De los mártires cristianos afirman expresamente los antiguos relatos que nunca salió de sus labios ni una sola palabra de menosprecio a la creación[8]. Este rasgo los diferenciaba de los gnósticos, en los que la penitencia cristiana se pervertía en odio a los hombres, odio a la propia vida, odio a la realidad misma. El presupuesto íntimo de la penitencia es justamente la aceptación de lo propio, la aceptación de la realidad en cuanto tal. Su moderna contraimagen aparece por ejemplo en una frase del gran pintor Max Beckmann: «Mi religión es altivez ante Dios, rebeldía contra Dios. Rebeldía porque nos ha creado, porque no nos podemos amar. En mis cuadros reprocho a Dios todo lo que ha hecho mal»[9].

Se percibe aquí un aspecto realmente esencial: el radical desgarramiento consigo mismo, que se enfurece contra sí y es incapaz de tolerar la creación ni en sí ni en los demás, un desgarramiento que no es penitencia, sino altivez. Allí donde desaparece la aceptación fundamental del ser, de la vida, de sí mismo, desaparece también la penitencia, transformada en soberbia. La penitencia presupone, en efecto, que el hombre es capaz de aceptarse a sí mismo. Es, por su propia esencia, un tantear en busca de la aceptación, apartando todo cuanto la oscurece. De ahí que toda auténtica penitencia lleve al evangelio, es decir, a la alegría, también a la alegría de sí mismo. La forma

8. Cf. E. Peterson, *Theologische Traktate*, Munich 1951, págs. 203 y 222; vers. cast.: *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966. Cf. también J. Pieper, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, Munich ^{2}1964, pág. 48; vers. cast.: *Una teoría de la fiesta*, Rialp, Madrid 1974.

9. Citado según P. Hübner, *Vom ersten Menschen wird erzählt*, Düsseldorf-Viena 1969, sobre una lámina en las págs. 156-157.

de autoacusación alcanzada en el Concilio respecto de la propia historia no acertó a percibir con suficiente nitidez esta realidad y desembocó en manifestaciones neuróticas. Fue bueno y necesario que el Concilio rompiera con las falsas formas terrenas de autoglorificación de la Iglesia, que liberara a la historia de la Iglesia de la obsesión de defender todo su pasado y, por ende, suprimiera una falsa autojustificación. Pero ahora se está haciendo necesario despertar de nuevo la alegría por la realidad ininterrumpida de la comunidad de fe procedente de Jesucristo que habitaba en ella. Es preciso descubrir de nuevo la huella luminosa que ha trazado la historia de los santos, la historia de lo bello en lo que se expresa irrefutablemente, a lo largo de los siglos, la alegría del evangelio. Quien, al rememorar la edad media, sólo recuerde la Inquisición, debe preguntarse seriamente dónde se posó su mirada. Porque, ¿podrían haber surgido aquellas catedrales, aquellos cuadros, aquellas imágenes de lo eterno, plenas de luz y de tranquila dignidad, si toda la fe de los hombres se hubiera reducido a ser tormento? En una palabra: Debe ponerse de nuevo en claro que la penitencia no es desgarramiento de la propia identidad, sino deseo de descubrirla. Allí donde surge de nuevo una relación afirmativa respecto de la historia, llega a su fin aquella utopía que se imagina que todo cuanto ha sucedido hasta ahora fue equivocado y que, a partir de este momento, todo se hará bien. El desenlace de la era Kennedy ha mostrado bien a las claras los límites de lo factible y una parte de la satisfacción espiritual que hoy creemos percibir procede ciertamente del hecho de que el hacer y el conservar, el cálculo y el sentimiento, se encuentran hoy mejor equilibrados.

2. *¿Qué debemos hacer?*

La imposibilidad de dar aquí una respuesta exhaustiva a esta segunda pregunta es aún mayor que en el caso de la primera. Debería debatirse aquí la problemática total de la pastoral contemporánea. Me contentaré con mencionar, en estas líneas, tan sólo dos aspectos que juzgo importantes. Debe decirse algo, en primer lugar, acerca de la exacta significación y valoración de los concilios; a continuación, con la mirada puesta en las dos tendencias fundamentales del Vaticano II, desearía hacer una observación a propósito del tema de su correcta aceptación.

a) Significación y límites de los concilios

¿Qué valor tienen, propiamente hablando, los concilios en la Iglesia? Esta pregunta nos remite de nuevo al punto de partida de nuestras reflexiones. Gregorio de Nazianzo y Basilio, que hablaban por propia experiencia, advirtieron ya claramente que un concilio, en que se dan cita muchos hombres, con sus inevitables enfrentamientos, producen siempre efectos secundarios desdichados, vanidades, discusiones y heridas que se prolongan en el tiempo. No obstante, éste es el precio que hay que pagar cuando se quieren erradicar males profundos, del mismo modo que se toman ciertos medicamentos, a pesar de sus contraindicaciones secundarias, para combatir un mal mayor. De tarde en tarde, los concilios son necesarios, pero reflejan siempre una situación excepcional en la Iglesia y no se les puede contemplar como el modelo de la vida eclesial y menos aún como el contenido ideal de su existencia. Son medicina, no alimento. La medicina tiene que ser asimilada y demostrar además su virtud inmunizadora en el cuerpo. Por lo demás, uno de los mejores modos de demostrar su eficacia consiste precisamente en que llegue a ser innecesaria, en que se convierta en excepción. Dicho sin imágenes: El concilio es un órgano de consulta y decisión. En cuanto tal, no es fin de sí mismo, sino que tiene tan sólo un valor instrumental[10].

El auténtico contenido del ser cristiano no es la discusión sobre los contenidos cristianos ni sobre la táctica a seguir para su implantación. El contenido del ser cristiano es la comunidad de la palabra, del sacramento y del amor al prójimo, del que forman parte constitutiva la justicia y la verdad. El sueño de convertir toda la vida en una institución para discusiones, en permanente reunión asamblearia, que a veces ha llevado a nuestras universidades al borde mismo de la incapacidad de funcionamiento, ganó demasiado terreno también en

10. Así lo he indicado, aduciendo abundantes pruebas tomadas de la terminología y teología conciliares de la Iglesia antigua, en mi libro *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, págs. 147-170, especialmente 151-163; vers. cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972. (Esta sección no se ha incluido, por desgracia, en la edición de bolsillo de 1972.) La tesis contraria, sustentada por H. Küng, *Strukturen der Kirche*, Friburgo 1962, se apoya, como he demostrado a partir de las fuentes, en errores filológicos, que han orientado toda la ulterior interpretación en una dirección equivocada.

la Iglesia, bajo la etiqueta de la idea conciliar. Si el concilio se convierte en modelo de lo cristiano, entonces la discusión constante sobre temas cristianos se constituye en el contenido del cristianismo en sí. Y esto significa una ignorancia absoluta del auténtico sentido del cristianismo.

b) La cuestión de la correcta aceptación del Vaticano II

Un análisis de la posthistoria de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual me llevó, en el año 1975, al diagnóstico de que todavía no había comenzado la era de la correcta aceptación del Concilio[11]. Ahora bien, ¿cómo debería ser esta aceptación? Como ya he dicho, intentaré explicarlo de la mano de dos de los motivos conciliares fundamentales, con la esperanza de que, de este modo, pueda de alguna manera verse claro que los concilios formulan indudablemente sus afirmaciones doctrinales en virtud de su propia potestad, pero, al mismo tiempo, su importancia histórica queda fijada y determinada tan sólo a través del proceso de clarificación y decisión que se lleva a cabo a continuación, en la vida misma de la Iglesia. En este sentido, toda la Iglesia participa en los concilios. Un concilio no alcanza sus objetivos sólo por el hecho de que se reúnan los obispos de todo el mundo.

Uno de los lemas del Vaticano II fue la colegialidad. Con esta palabra quería significarse, de forma directa e inmediata, el hecho de que el ministerio episcopal debe ejercerse en común con los restantes obispos. No es que cada obispo en particular sea sucesor de un apóstol concreto, sino que el colegio de los obispos es la continuación del colegio de los apóstoles. En consecuencia, nunca se es obispo en solitario, sino esencialmente junto a los demás.

Lo mismo debe decirse del sacerdocio. Tampoco el sacerdote está nunca aislado. Ser sacerdote significa entrar en la comunidad sacerdotal unida al obispo. En definitiva, se expresa aquí uno de los principios básicos del cristianismo: también se es cristiano siempre en la comunión y comunidad con todos los hermanos y hermanas de Jesucristo, y no de otro modo. El Concilio intentó llevar al terreno práctico esta idea esencial mediante la creación de agrupaciones a tra-

11. Cf. la sección siguiente 4.2.

vés de las cuales la inserción de cada uno en el conjunto se convierte en regla básica de toda acción eclesial. Surgieron así, en sustitución de las reuniones informales de obispos del pasado, las conferencias episcopales, con sólida configuración jurídica y cuidadosa estructuración burocrática. Surgieron, pues, como expresión de la pertenencia de todas las conferencias episcopales al consejo de obispos, que es una especie de concilio sustitutorio, convocado a plazos regulares. Aparecieron los sínodos nacionales, que anunciaron su propósito de constituirse en institución permanente de la Iglesia de sus respectivos países. Surgieron asimismo los consejos pastorales y presbiteriales en las diócesis, y los consejos de comunidad en las parroquias.

Nadie pretende discutir que la idea básica es acertada y que la realización comunitaria de la misión de la Iglesia es necesaria. Tampoco se pretende negar que a través de estos gremios y agrupaciones se han puesto en práctica algunas excelentes iniciativas. Pero tampoco tendrá nadie ninguna duda de que la multiplicación incontrolada de estos gremios ha generado una acumulación de duplicaciones, ha producido insensatas montañas de papel y ha provocado una especie de carrera en el vacío en la que las mejores fuerzas se han consumido en estériles e inacabables discusiones que, en realidad, nadie desea pero que, a partir de las nuevas formas, parecen ya inevitables. Mientras tanto, han aflorado con frecuencia a la superficie los límites de este cristianismo de papel y de la reforma de la Iglesia a través de papeles y documentos. Se ha visto claramente que una cosa es la colegialidad y otra la responsabilidad y la intuición personales, y que nunca pueden ni deben ser sustituidas ni sofocadas ni la una ni la otra. La colegialidad es uno de los principios de lo cristiano, de lo eclesial. La personalidad es el otro; y forma parte de las enseñanzas aportadas por este decenio que sólo cuando ambos se mantienen en el fiel de la balanza puede esperarse libertad y fecundidad.

Pero dediquemos ya nuestra atención a otra de las ideas fundamentales del concilio. Uno de sus postulados fue, en efecto, la sencillez. La «sencillez» se ha constituido en una de las palabras clave de la Constitución sobre la sagrada liturgia, donde se la entiende siempre también en el sentido de transparencia, de apertura a la comprensión de los hombres. En consecuencia, puede afirmarse que una de las ideas dominantes del Concilio fue la racionalidad, a condición de que sea rectamente entendida. Hoy día se está advirtiendo con creciente claridad que, al actuar así, el Concilio se colocaba en la línea de la

ilustración europea[12]. No obstante, la voluntad de los padres conciliares respondía a otros motivos. El impulso procedía de la teología de los padres de la Iglesia, de un san Agustín por ejemplo, que contraponía, con gran énfasis, la simplicidad cristiana a la pompa —ya vacía— de las liturgias paganas[13]. Puede, con todo, decirse que aquí se llevó a cabo una apertura al espíritu de la era moderna, tras haber fracasado, en buena parte debido a los enfrentamientos del siglo XIX, las tentativas emprendidas para llegar a este encuentro. También en este campo podemos valorar hoy mejor las ganancias y las pérdidas. En el correr de la historia, siempre será necesario podar ramas, intentar llegar hasta el sencillo núcleo. El esfuerzo por la comprensión es tarea indispensable de una religión misionera. Pero también comienza a advertirse poco a poco que el hombre no comprende sólo con la razón sino también —aspecto un tanto echado en olvido— con los sentidos y con el corazón, que al podar debe distinguirse entre el crecimiento natural y el excesivo, que lo embrionario no puede convertirse en medida y norma, sino que es preciso dejarse guiar por la ley que siguen las cosas vivas.

Se enuncia así el proceso de una aceptación que acredita la palabra de la vida y le confiere, en virtud de un esfuerzo muy fatigoso, aquella claridad y univocidad que de suyo no puede tener como simple palabra. Este proceso de separación y discernimiento se desarrolla hoy a pleno ritmo, con todos los padecimientos y angustias de un alumbramiento en que siempre está en juego el hombre mismo. Por un lado, se dan, ahora igual que antes, los fenómenos de la disolución, cuya importancia no se debe minusvalorar. Para unos es una racionalidad más bien exclusiva y, por ende, ciega, que diluye y disuelve el misterio. Para otros se trata de una pasión política y social que degrada la fe al rango de catalizador de una acción revolucionaria. Estoy muy lejos de combatir los nobles impulsos que de aquí surgen. La fe cristiana que toma en serio el sermón de la montaña no puede aceptar con tranquilidad la contraposición de pobres y ricos como consecuencia forzosa del proceso económico. No puede tolerar con

12. Así, por ejemplo, B.E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vat. Konzil*, Friburgo 1978, págs. 241ss.

13. Cf. sobre este punto la excelente exposición de F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Colonia 1951, págs. 329-470, especialmente 375-383 *(Der puritanische Zug)*; vers. cast.: *San Agustín, pastor de almas*, Herder, Barcelona 1965.

un encogimiento de hombros la existencia de las guerras y de las opresiones, como secuelas estadísticamente inevitables del progreso.

Pero allí donde la fe se transforma en mesianismo terreno, que justifica la irracionalidad de la destrucción y reduce la esperanza de los hombres a lo factible, allí se está consumando una traición al cristianismo y a la humanidad.

Por otra parte, asistimos hoy al renacimiento de un nuevo integrismo, que sólo en apariencia garantiza lo estrictamente católico mientras que, en realidad, lo corrompe en su misma raíz. Hay una pasión propensa a la calumnia, cuya odiosidad está a mil leguas del espíritu del evangelio. Hay una fijación en la letra que declara inválida la liturgia de la Iglesia y se sitúa así, por su propia decisión, fuera de esta Iglesia. Se olvida aquí que la validez de la liturgia no depende en primer término de unas palabras total y absolutamente establecidas, sino de la comunión con la Iglesia. Y así, so capa de lo católico, se niega justamente su principio auténtico y se pone la costumbre en el lugar de la verdad. En un intervalo de plena inseguridad, pero también de noble esfuerzo y de total esperanza, existen movimientos en los que se expresa el anhelo indestructible de lo auténticamente religioso, de la cercanía de Dios: el movimiento de la meditación, los movimientos pentecostales, ambos cargados con sus ambivalencias y sus peligros, pero también, al mismo tiempo, plenos ambos de posibilidades de bien. Se da también, finalmente, toda una serie de movimientos específicamente eclesiales, que prometen nuevas posibilidades: *Focolare*, Cursillos, *Communione e liberazione*, movimientos catequéticos, nuevas formaciones de comunidades. Aflora en todos ellos una búsqueda del núcleo central, que tacha de falso el diagnóstico del final de lo religioso y abre caminos de vida nueva a partir de la fe, en los que se acredita en la Iglesia una vez más la inagotable fecundidad de la fe.

Intentemos extraer ahora un balance global. Al final del Concilio, Karl Rahner recurrió a una comparación según la cual son necesarias enormes cantidades de pezblenda para obtener un poco de radio, que es lo único que importa de todo el proceso. Según esto, de toda la poderosa proclama del Concilio, lo único valioso sería el más —por muy pequeño que fuera— de fe, esperanza y amor que, a través de él, pudo conseguirse. Es muy posible que no alcanzáramos a comprender en toda su amplitud, en aquellos días, la terrible seriedad de estas palabras. De todas formas, hay una relación necesaria entre la

pezblenda y el radio. Donde hay pezblenda, hay radio, aunque la relación de cantidades sea abrumadoramente pequeña. No existe, en cambio, esta misma necesaria relación entre la pezblenda de palabras y papeles y la realidad viviente cristiana. Que el Concilio llegue a ser una fuerza positiva en la historia de la Iglesia sólo de una manera indirecta depende de los textos y de las agrupaciones. El factor decisivo es que haya o no hombres —santos— que, mediante el compromiso inconmovible de su propia persona, acierten a crear cosas nuevas y vivas. La decisión definitiva sobre el valor histórico del concilio Vaticano II depende de que existan hombres capaces de hacer frente al drama de la separación del trigo y de la cizaña y den así un claro sentido a un conjunto que no puede abarcarse sólo con palabras. Todo lo que, por el momento, podemos decir es que el Concilio por un lado ha abierto sendas que, prescindiendo de ciertos extravíos y desviaciones, conducen verdaderamente al centro del cristianismo. Pero, por otro lado, debemos tener la suficiente capacidad de autocrítica para reconocer que el ingenuo optimismo del Concilio y la presunción de muchos que lo apoyaron y propagaron han justificado de terrible manera los funestos presagios de muchos varones eclesiásticos del pasado sobre los peligros de los concilios. No todos los concilios legítimos de la historia de la Iglesia han sido concilios fructuosos. De algunos de ellos sólo queda, como resumen, un enorme «celebrado en vano»[14]. Respecto del rango del Vaticano II aún no puede pronunciarse un juicio definitivo, aun admitiendo que en sus textos hay muchos elementos válidos. Que, al final, haya de ser enumerado entre los faros luminosos de la historia de la Iglesia es algo que depende de los hombres que deben transformar la palabra en vida.

4.2. Iglesia y mundo: Sobre el problema de la aceptación del concilio Vaticano II

De todos los textos del concilio Vaticano II, la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *(Gaudium et spes)* fue, sin

14. En este contexto, se menciona con frecuencia, y con razón, el concilio Laterano V, celebrado en 1512-1517, pero sin aportar una ayuda eficaz para la superación de la crisis amenazante.

duda, junto con la Constitución sobre la sagrada liturgia y el Decreto sobre el ecumenismo, el más difícil y también el de mayor éxito. En razón de su forma y de la orientación de sus afirmaciones, es el que más se aleja de la anterior historia de los concilios y permite percibir, por tanto, mejor que todos los restantes textos, la peculiar fisonomía del último concilio. Así se explica que, también después de finalizada la gran asamblea, haya sido considerado como el auténtico testamento conciliar. Tras un proceso de fermentación de tres años, parecía que aquí irrumpía, finalmente, su auténtica voluntad y que había encontrado su forma. La penumbra que hasta ahora reina en torno a la cuestión del auténtico sentido del Vaticano II depende de estos diagnósticos y, por tanto, también de este documento. ¿Debe interpretarse todo el Concilio como un movimiento progresivo que, a partir de unos comienzos apenas desligados del tradicionalismo, lleva paso a paso, desde la Constitución sobre la Iglesia, a la Constitución pastoral, flanqueada por los textos sobre la libertad religiosa y sobre la apertura a las religiones universales, de tal suerte que estos textos deben considerarse a su vez como indicaciones de más amplios cambios, que no permiten ya paradas en el camino, sino que piden un avance ininterrumpido hacia la dirección por fin descubierta? ¿O más bien es preciso contemplar los textos conciliares como un conjunto, de modo que los pasajes de la última fase, dirigidos hacia el exterior, deben mantener una constante referencia al núcleo de la fe, tal como se expresaba en las declaraciones dogmáticas sobre la Iglesia y la revelación? ¿Debe considerarse la dogmática como hilo conductor de la pastoral o bien, a la inversa, la expresa dedicación a la pastoral implica una nueva orientación también de la dogmática?

I. *Diagnóstico del texto y de su tendencia*

Estas reflexiones nos llevan ya al centro de la historia de las repercusiones del concilio y, en particular, de nuestro texto. Antes de intentar hacer más luz sobre estas cuestiones, debemos plantearnos, una vez más, la pregunta de qué es, hablando en términos propios y precisos, lo nuevo y específico de la Constitución pastoral. No se trata, como es evidente, de explanar en unas pocas líneas el contenido de este documento que, de hecho, es algo así como una suma de antropología cristiana y una exposición de los problemas centrales del

ethos cristiano. A lo largo de este texto —y a pesar de ciertas insuficiencias— se ha conseguido purificar y profundizar de tal modo en la herencia de la tradición que, sin renunciar a los aspectos esenciales, ha podido dar nueva validez tanto a sus pretensiones como a sus promesas, justamente respecto de los problemas del mundo actual. Pero lo que tuvo tan especiales repercusiones en este texto no fue la síntesis de su contenido, que, en realidad, se atenía estrictamente a la línea de la tradición eclesial, cuyas posibilidades explotaba al máximo; fue, más bien, la intención general de apertura, de irrupción, tal como se exponía sobre todo en su «introducción». Me contentaré, por consiguiente, con analizar aquí algunos rasgos de este texto introductorio. Pero, repitámoslo una vez más, no en el sentido de que con esto quede ya agotado el texto mismo, sino porque la historia de sus repercusiones se fundamentaba, como luego veremos, en el espíritu de la mencionada introducción y estaba particularmente marcada por sus ambivalencias.

Hay, a mi parecer, una primera característica en el concepto de «mundo» utilizado en este documento, un concepto que, a pesar de los numerosos intentos de explicación de la segunda parte, sigue anclado en un estadio básicamente preteológico y que, justamente por eso, ha tenido unas particulares repercusiones. Bajo la palabra «mundo», la Constitución entiende una realidad «en frente de» la Iglesia. El texto pretende servir para establecer una relación positiva de cooperación, cuyo objetivo es la construcción del «mundo». La Iglesia coopera con el mundo para construir el mundo: así podría definirse la visión fundamental que el texto tiene de sí mismo. Pero no se explica si el mundo cooperador y el mundo construido son la misma cosa. Tampoco se aclara qué es lo que se entiende por mundo en cada caso concreto. Fuera como fuere, puede comprobarse que los autores, que se saben portavoces de la Iglesia, parten del sentimiento de que ellos no son el mundo, sino su «en frente» y que, hasta ahora, han tenido con él relaciones insuficientes, o incluso nulas. Ante tal situación, puede detectarse una especie de complejo de *ghetto:* se experimenta a la Iglesia como una magnitud cerrada, pero se hacen esfuerzos por superar esta situación. El concepto de mundo abarca la realidad total, científico-técnica, del presente y a todos los hombres que la apoyan o que participan de su mentalidad.

De esta notable concepción del «en frente» de dos ámbitos, en la que por mundo se entiende el conjunto de todas las fuerzas que so-

portan y empujan el presente, depende un segundo y característico elemento básico del texto: el concepto de diálogo como su categoría fundamental. El Concilio, se dice, «no puede dar prueba mayor de su solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella...» Así, pues, a la relación entre la Iglesia y el mundo se la denomina *colloquium*, un hablar entre sí, y es contemplada como una búsqueda común de soluciones de problemas, para lo que la Iglesia aporta al diálogo sus peculiares posibilidades y espera poder hacer progresos gracias al intercambio con las posibilidades de su interlocutor.

Puede verse la fuerza impulsora objetiva de esta concepción formal en el gran temor que suscitan los peligros y necesidades que aquejan al hombre actual. Si se menciona como meta del diálogo «la construcción de una sociedad humana», aflora a la luz, con toda claridad, esta concentración en lo pragmático, en las tareas económicas, políticas y sociales de la actualidad. Quien conserve todavía en su recuerdo el eco de los discursos del último período conciliar, sabe hasta qué punto los padres conciliares se sentían apremiados, tras años de disputas en torno a problemas teológicos, por el deseo de hacer algo concreto, visible y palpable en favor de la humanidad. Era de todo punto evidente que se había apoderado de ellos, de forma irresistible, el sentimiento de que era preciso cambiar, por fin, y radicalmente, al mundo, que era preciso mejorarlo y humanizarlo y que ahora era posible hacerlo. Tras todas aquellas cosas sorprendentes que se habían llevado a cabo en el ámbito de lo auténticamente teológico, dominaban ahora, por un igual, sentimientos de euforia y de frustración. De euforia, porque parecía que nada era imposible para este concilio, puesto que había tenido poder bastante para erradicar posturas que habían prevalecido durante siglos; de frustración, porque no se había conseguido sacar provecho de todo lo anterior en la humanidad y ello hacía reavivar propiamente el deseo de libertad, de amplitud, de lo totalmente distinto.

Aquí se percibe otra de las características de nuestro documento: el texto, y sobre todo las deliberaciones que le precedieron y de las que surgió, respiran un sorprendente optimismo. Si la humanidad y la Iglesia colaboraban entre sí, parecía que ya nada era imposible. La postura de reserva crítica frente a las fuerzas que configuran la edad moderna debía ser sustituida por la decidida actitud de inserción en su movimiento. Fue, por consiguiente, ahondada y prolongada aque-

lla aceptación del presente claramente enunciada por Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio. La solidaridad con este hoy parecía ser la garantía de un nuevo mañana. El punto básico de todo el conjunto radica, a mi entender, en la relación medio-fin: la Iglesia coopera con el mundo para construir la sociedad. Y espera, de este modo, «continuar la obra de Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad..., para servir y no para ser servido» (última frase de la introducción). Aquí parece, pues, que el compromiso social en el diálogo con el mundo es la tarea inmediata del evangelio, a través del cual puede luego triunfar su verdad. Según esto, hay una doble manera de hacer valer esta verdad: por un lado, se manifiesta, en el diálogo, ser elemento fructificante; por otro, debe darse a conocer cabalmente a través de lo conseguido. Se inserta así en una peculiar relación medio-fin con la acción social, en la que la actividad social tiene una destacada prioridad para las tareas concretas.

Si se desea emitir un diagnóstico global sobre este texto, podría decirse que significa (junto con los textos sobre la libertad religiosa y sobre las religiones mundiales) una revisión del *Syllabus* de Pío IX, una especie de *Antisyllabus*[1]. Es bien sabido que Harnack interpretó el *Syllabus* de Pío IX como una declaración de guerra, pura y simple, a su siglo[2]. Y debe concederse que es cierto que este documento trazó una línea de separación respecto de las fuerzas que remodelaron el siglo XIX, es decir, respecto de las concepciones científicas y políticas del liberalismo.

La polémica sobre el modernismo acentuó y consolidó aún más esta doble delimitación. La nueva política eclesiástica de Pío XI había significado una cierta apertura respecto de la concepción liberal del

1. *Syllabus* es la denominación de una colección de ochenta sentencias en las que Pío IX tomaba postura crítica frente a los problemas culturales y políticos suscitados en aquella época por la oleada de la secularización. El documento fue remitido en 1864 a los obispos y provocó duros enfrentamientos, sobre todo en Francia. Cf. R. Aubert, *Syllabus*, en LThK IX, cols. 1202s. Pío X hizo suya y prolongó la línea del *Syllabus* en su lucha contra el «modernismo». Para el conjunto de esta evolución cf. H. Jedin (dir.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vols. VI 1 y VI 2: *Die Kirche in der Gegenwart*, Friburgo de Brisgovia, 1971 y 1973; vers. castellana: *Manual de Historia de la Iglesia*, vols. 7 y 8, Herder, Barcelona 1978.

2. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Tubinga [5]1923, págs. 757, nota 1: «Le había preparado el camino (al Vaticano I) el *Syllabus*..., que junto con algunas cosas malas condenaba también, en su totalidad, el buen espíritu del siglo XIX.»

Estado. A lo largo de una silenciosa pero dura y obstinada lucha, la exégesis y la historia de la Iglesia habían ido incorporando cada vez más postulados del impulso científico liberal. Por otra parte, en el curso de las grandes convulsiones políticas del siglo XX, el liberalismo tuvo que admitir, por su parte, considerables rectificaciones. Se fueron corrigiendo así, *via facti*, sobre todo en el espacio centroeuropeo, las posiciones de la Iglesia frente a la nueva fase de la historia abierta por la revolución francesa, tal como habían sido fijadas por los pontífices Pío IX y Pío X siguiendo criterios unilaterales condicionados por las situaciones concretas. De todas formas, no se llegó a una reorientación básica de las relaciones con el mundo que surgió de los acontecimientos de 1789. De hecho, en los países de fuerte mayoría católica seguía predominando en amplios círculos una óptica prerrevolucionaria. Hoy apenas nadie puede dudar que el concordato español y el italiano pretendían preservar, en demasía, una concepción del mundo que ya no respondía a las circunstancias reales. Y tampoco puede nadie discutir que a este aferrarse a una construcción jurídica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado ya obsoleta respondían similares anacronismos en el ámbito de la enseñanza y en las relaciones con el método crítico histórico de la ciencia moderna. Sólo una cuidadosa investigación sobre las distintas maneras con que en las diferentes partes de la Iglesia se consiguió la aceptación de la edad contemporánea, podría arrojar luz sobre la complicada maraña de causas que hay al fondo del origen y la configuración de la Constitución pastoral. Y sólo así podrá comprenderse también el drama de la historia de sus repercusiones. Contentémonos aquí con la comprobación de que el documento juega el papel de un *Antisyllabus* y, en consecuencia, expresa el intento de una reconciliación oficial de la Iglesia con la nueva época establecida a partir del año 1789. Sólo este modo de ver las cosas explica por un lado el complejo de *ghetto* mencionado al principio. Sólo así se puede entender, por otra parte, el sentido de esta notable contraposición de Iglesia y mundo: por «mundo» se entiende básicamente el espíritu de la edad contemporánea, frente al cual la conciencia de grupo eclesial se experimentaba como sujeto aparte que, abandonando una situación de guerra —caliente o fría— pugnaba por el diálogo y la colaboración. También puede comprenderse desde aquí el diferente énfasis con que cada una de las partes de la Iglesia inició el diálogo en torno al texto. Mientras que la teología alemana, por ejemplo, se dio básicamente por satisfecha con la im-

plantación de los planteamientos exegéticos y ecuménicos, los representantes de los países latinos se sintieron particularmente interpelados por su contenido. Pero también presionaron fuertemente motivaciones procedentes del ámbito anglosajón, en tanto que los portavoces del tercer mundo consideraban que la insistencia en la problemática social era la respuesta a sus preocupaciones específicas.

II. *La evolución actual*

1. La euforia de la eclosión

¿Qué ha sucedido desde entonces? ¿Qué queda hoy de todo aquello? A mi entender, en los diez años transcurridos pueden distinguirse tres fases en la historia de las repercusiones del documento. Aparece al principio la fase de la eclosión y de la euforia reformista, cuyas cotas máximas pueden situarse en la Conferencia general del episcopado latinoamericano de Medellín (1968) y en la publicación del Catecismo holandés (1966). También pueden citarse, en este sentido, la fundación de la revista «Concilium» (1965) y la edición del léxico *Sacramentum Mundi* (desde 1967) en las lenguas de la mencionada revista. En el espacio alemán puede mencionarse, como fenómeno típico de esta época, la presencia de la revista «Publik».

El primer indicio claro de que se estaba abriendo un nuevo camino fue «Concilium»: publicada a la vez en siete lenguas y sustentada por una redacción globalmente distribuida, expresaba la nueva «Internacional del progreso» que se había fundado en el Concilio. Se pretendía convertir a esta revista en órgano permanente y continuador del espíritu conciliar. Ya su mismo título y su estructuración manifiestan la intención de garantizar y desarrollar la conciliaridad de la Iglesia y hacer valer la nueva autoridad que había conseguido ganarse la comunidad de los teólogos. La redacción se sentía cohesionada en virtud del descubrimiento de que existía en todo el mundo este impulso común de irrupción en la edad moderna y de que sólo la comunidad mundial podía dar vigor al pensamiento de los teólogos. Esta redacción quería ser en cierto modo una especie de concilio permanente de los teólogos que, en constante intercambio con todas las fuerzas vivas del presente, debía convertir en creciente realidad la promesa de este comienzo. Si la conciliaridad, como nueva forma de la

catolicidad, pretendía internacionalizar los impulsos nacionales, esta decisión incluía ya en sí que, a partir de ahora, debían aflorar y ser determinantes los impulsos de las diferentes Iglesias parciales y de que ya no podía ,esperarse que la orientación viniera dada por una sola instancia central. Las puntas de lanza de la evolución se desplazaron rápidamente por un lado hacia los Países Bajos y, por el otro, a América Latina.

Entre estas dos puntas avanzadas del progresismo se dan, sin embargo, notables diferencias. En los Países Bajos figuraban al principio en primera línea los motivos litúrgicos y ecuménicos. La reforma litúrgica desbordó muy pronto los límites oficiales. El entusiasmo ecuménico no mostró la menor comprensión hacia los límites que se le señalaban. Debe añadirse, en honor a la verdad, que el clima de todo el proceso estaba decisivamente marcado por el espíritu de *Gaudium et spes*. El sentimiento de que ya no deben alzarse más muros de separación entre la Iglesia y el mundo y de que todo dualismo, ya sea cuerpo-alma, Iglesia-mundo, naturaleza-gracia o incluso Dios-mundo, es malo, este sentimiento se fue convirtiendo en creciente medida en la auténtica fuerza impulsora y directora del conjunto. A una con el rechazo de todo dualismo, crecía el talante optimista —que parecía incluso canonizado en las palabras de la *Gaudium et spes*— dispuesto a aceptar como un hecho seguro la unidad perfecta con el mundo actual y, en consecuencia, la embriaguez de la adaptación, a la que, más pronto o más tarde, seguiría inexorablemente la etapa del desencanto.

América Latina siguió un camino totalmente diferente. También aquí fue la *Gaudium et spes*, e incluso más directa e inmediatamente que en los Países Bajos, la marca característica del desarrollo postconciliar. Durante los años del Concilio, los obispos del subcontinente americano forjaron una unidad de organización, que se plasmó en el Consejo episcopal latinoamericano (CELAM). No fue uno de los motores menos poderosos de esta agrupación la conciencia de la responsabilidad social que recaía sobre el episcopado de una zona de la tierra que, tras haber conseguido la liberación política respecto del dominio colonial de las potencias ibéricas, había caído en una opresora dependencia frente al poderío económico anglosajón —primero de Inglaterra y después de Estados Unidos—. Las quejas de los pobres por esta situación tenían que afectar de una manera particularmente directa y profunda a los obispos católicos, por el hecho de que,

al menos según las estadísticas, se trataba de un continente casi en su totalidad católico, del espacio geográfico en el que vive la mayoría de los católicos del mundo. Que justamente el subcontinente católico sea también uno de los más pobres del planeta pasó a ser, en el despertar histórico del Concilio, un desafío frente al que no se podían cerrar los ojos.

En consecuencia, la primera Asamblea extraordinaria del Consejo de obispos de Latinoamérica, reunida en Mar del Plata en 1966, se centró en el problema social y económico y ello —siguiendo la línea del Concilio— en un sentido «reformista», es decir, en el sentido de las ideas occidentales de reconstrucción mediante el desarrollo[3].

La segunda conferencia del CELAM, celebrada en 1968 en Medellín, tenía un nuevo clima. Había recibido, a través de la encíclica *Populorum progressio*, publicada en 1967, y del Manifiesto firmado, también en 1967, por 15 obispos del tercer mundo, un nuevo lema: liberación[4]. Se introducía así una segunda fase en la recepción del impulso de la *Gaudium et spes*, una fase que estaba llamada a provocar un cambio crucial. El drama de Camilo Torres, sacerdote guerrillero muerto durante un enfrentamiento armado en febrero de 1966, se expandió hasta adquirir dimensiones históricas[5]. Había llegado abruptamente a su punto final la época de aquel común acuerdo con el espíritu de la edad contemporánea, con su progreso en su oferta de prosperidad para los países subdesarrollados.

En opinión de A. García Rubio, la aparición de la teología de la liberación significa simultáneamente la crisis de la edad moderna. América Latina no puede ver en el progreso ilustrado la promesa de solución de sus problemas. Bien al contrario, contempla en ella la causa de su miseria. Su meta no puede consistir en «modernizarse» sino «en superar lo moderno y la dialéctica moderna, cuya expresión más perfecta es la dialéctica hegeliana. Debe superar también la dialéctica marxista...»[6]

3. Cf. A. García, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung* I, en «Intern. kath. Zeitschrift» 2-73, págs. 400-423, aquí 406s. Sobre este mismo tema también R. Vekemans, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung* II. *Ein Literaturbericht*, ibid., págs. 434-448.

4. García Rubio, op. cit., págs. 407ss; Vekemans, págs. 439s.

5. Ofrece una información resumida y exacta sobre Camilo Torres E.L. Stehle, *Indio-Latein Amerika*, Düsseldorf-Oberhausen 1971, págs. 133-141.

6. Op. cit., pág. 422.

Todo esto equivale a una inversión radical de la dirección de la *Gaudium et spes* y, más en particular, de la dirección de su aceptación en los Países Bajos en la época postconciliar. Y ello, desde la perspectiva latinoamericana, con entera razón. El problema de América Latina no era ni es, en efecto, la reconciliación con el espíritu de los tiempos modernos, ni la identificación con la ideología de Europa occidental y de Estados Unidos. Si a la Iglesia de Europa esta reconciliación podía parecerle un regreso al hogar desde la situación de *ghetto*, la solución definitiva para viejos problemas jurídicos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y, por ende, superación de un trauma, nada de esto se daba ni se da en la actual América Latina. Ciertamente la revolución francesa significó el preludio de la liberación respecto de las potencias ibéricas. Pero a renglón seguido, el espíritu del liberalismo y del capitalismo procedente de las potencias anglosajonas sometió a estos países, al parecer independientes, a una esclavitud mucho más dura. En consecuencia, las naciones iberoamericanas no podían encontrar en aquel espíritu su identidad, no podían considerarlo como la meta de una vuelta a sus orígenes. El optimismo del *Antisyllabus* retrocede, con necesidad interna, ante una nueva declaración de guerra, mucho más dura y dramática que la anterior.

Pero la nueva actitud cuestionaba también la cohesión espiritual del frente «Concilium» y demostraba incluso la fragilidad de su genuino fundamento que era, precisamente, la comunicación con el espíritu de los tiempos modernos. En este contexto, parece de todo punto lógica la dura crítica que los progresistas latinoamericanos dirigen a los representantes del pensamiento progresista europeo y norteamericano. A Hans Küng se le acusó de mantener una estremecedora política reaccionaria y de ceguera total para la dimensión práctica de los problemas[7]. De la teología de la secularización se afirmaba que era imprecisa y políticamente ingenua[8]. Se acusó asimismo de ingenua la orientación del pensamiento tanto de Rahner como de Congar[9]. No salían bien libradas ni tan siquiera las teologías europeas y americanas de la revolución y la violencia[10]. Hugo Assmann, uno de los

7. H. Assmann, en Vekemans, op. cit., pág. 438.
8. Ibidem.
9. Ibidem, pág. 442.
10. Ibidem, págs. 443ss.

portavoces de los latinoamericanos, mostró su comprensión al hecho de que, refiriéndose a los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, P. Le Guillou los tachara de simple charlatanería[11].

Frente a todo esto, América Latina busca su propio camino bajo la consigna de liberación. Aflora así un nuevo elemento característico de los impulsos de *Gaudium et spes:* la reclamación insistente de una teología específica de América Latina, que muy pronto halló su réplica, en la otra orilla del Atlántico, en la petición de una teología africana. Es sabido que la universidad católica de Santiago de Chile se convirtió en el punto focal de los experimentos de esta nueva mentalidad. Y también se sabe que fue allí justamente donde la crisis de lo así iniciado se elevó a la categoría de trágico realismo[12].

2. Desengaño y crisis

La alusión al giro radical del pensamiento, introducido en América Latina, frente a la euforia por la edad moderna de las Iglesias occidentales, pone también al descubierto el fin de la primera fase de la historia de las repercusiones de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. García Rubio sintetiza este giro radical en la fórmula: «El optimismo inicial se transformó en creciente pesimismo al plantearse la pregunta de hasta qué punto la teología está capacitada para iluminar hasta sus cimientos la realidad latinoamericanas»[13]. En una consideración global habría que decir que los años de la euforia han sido desplazados por una fase de desengaño y de crisis. Aquí tengo que conformarme con traer a la memoria algunas notas de este proceso tan polifacético.

Hay que volver a citar aquí, en primer lugar, el destino del Catecismo holandés y el camino seguido por la Iglesia holandesa en su

---

11. Ibidem, pág. 443.

12. Cf., sobre este tema, el informe, escrito en vísperas de la revolución chilena, de M. Arias Reyero, *Theologie in Chile heute*, «Intern. kath. Zeitschrift» 2-73, págs. 449-457. Reviste también particular interés para el desarrollo de aquellos acontecimientos y sus motivos S. Silva, *Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas. Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung*, Francfort 1973. Puede encontrarse hoy un corte transversal de los trabajos más característicos de la nueva teología latinoamericana en los dos volúmenes editados por Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana* I y II, Salamanca 1975.

13. Op. cit., pág. 409.

conjunto. Las correcciones romanas al libro no sólo no pudieron cuestionar la seguridad y la unidad de la conciencia de progreso de la Iglesia postconciliar europea, sino que lo único que consiguieron fue atizar aún más los sentimientos antirromanos. No fue la crítica romana la que provocó la rápida extinción del resplandor meteórico de este libro, sino la propia evolución de la Iglesia y de la teología en los Países Bajos, que dejó rápidamente a sus espaldas el estadio de amistosa seguridad que se reflejaba en el Catecismo. Ahora el desarrollo empujaba hacia la radicalización, a cuya luz lo que ayer parecía progreso hoy se contempla como increíblemente reaccionario. El Catecismo era ahora denunciado, en su país de origen, como expresión del cristianismo burgués. Se le echaba en cara, por ejemplo, que su lenguaje no sólo era mitológico sino incluso mítico, es decir, que no sólo interpretaba la existencia humana, sino que daba a la fe una realidad propia. «Es imposible evitar la convicción de que, a tenor de estos textos, debe existir en alguna parte una realidad de fe propia, junto a la realidad usual de lo cotidiano»[14].

El autor de estas afirmaciones, T. van der Berk, añade: «Existe una "realidad romana" y un "lenguaje romano". Cuando el Catecismo permanece fiel a la primera, se nota inmediatamente en el lenguaje»[15]. Para esta «teología» la realidad de la fe se ha convertido en una realidad romana, ¡qué involuntaria *laus Romae* en una época oscura! Donde el progreso conduce a ver en la fe tan sólo un anacrónico *factum* de política eclesiástica, se ha conseguido una meta: la superación del dualismo, la identificación con el mundo. Pero la llegada a la edad moderna acontece demasiado tarde para poder participar en su relativa inocencia y en sus primeras esperanzas. Donde la edad moderna no se contempla desde la perspectiva irreal del *ghetto,* sino que es vivida en su austera realidad, se advierte que es consciente de que está llegando a su fin y lucha desesperadamente con su propia desorientación.

Si en un primer momento América Latina había roto con la mentalidad reformista-evolutiva de la época final del Concilio y de la primera época postconciliar, debido a su distanciamiento histórico frente al fenómeno europeo-anglosajón de la «edad moderna», ahora aquella

14. T. van den Berk, *Über den Sprachgebrauch des Holländischen Katechismus,* en «Concilium» 6 (1970) 188-191, la cita en pág. 190.
15. Ibidem.

evolución repercutía retrospectivamente sobre Europa. El punto de máxima sensibilidad, donde más prestamente se dejó sentir lo nuevo, se localizó, como es comprensible, en las agrupaciones estudiantiles, en las que se llevó a cabo, con empuje elemental, el colapso de la mentalidad liberal conservadora de la Europa occidental de postguerra. Hay aquí una serie de interacciones difíciles de sondear. Confluían y se mezclaban cambios político-económicos tras la fase de la reconstrucción, cambios psicológicos debidos a que asumía responsabilidad espiritual una generación que no había vivido la guerra y, finalmente, las convulsiones registradas en la conciencia religiosa tanto católica como protestante[16]. Sigue siendo significativo que la inclinación a un marxismo anarco-utópico, que se llevó a cabo con un ardor embriagador, no sólo incluía en sí el *pathos* de lo religioso, sino que se apoyaba en primera línea en las parroquias de estudiantes y en las agrupaciones y asociaciones estudiantiles, que consideraban que aquí alboreaba la realización de las esperanzas cristianas. El más alto fanal lo constituyeron los acontecimientos del mayo francés de 1968. En las barricadas se daban cita jesuitas y dominicos. La intercomunión que se celebró en una misa ecuménica, en las barricadas, fue considerada, durante mucho tiempo, como una especie de instancia historicosalvífica, como un acontecimiento de la revelación, que introducía una nueva época en el cristianismo[17].

Aquella ingenua inclinación hacia el mundo se había convertido en una radical declaración de guerra no sólo a la edad moderna, sino a todo lo establecido. Y, una vez más, esta actitud combativa tenía la virtualidad de entusiasmar a los jóvenes, que pensaban haber redescubierto en ella el ímpetu del cristianismo, que barruntaban su fuerza revolucionaria y, al mismo tiempo, percibían el cristianismo como promesa, como tensión hacia algo diferente y mejor y, por tanto, de nuevo como tarea. Cuando se conoce la prehistoria, puede también comprenderse hasta cierto punto, por qué la KDSE, la organización cupular de todas las agrupaciones estudiantiles católicas fundada por los obispos después de la guerra, se convirtió en el centro ideológico que se asignó a sí misma la osada tarea de convertirse en

16. He intentado analizar estas interrelaciones, con algún mayor detalle, en mi libro *Dogma und Verkündigung*, Munich 1973, págs. 439-447.

17. Cf. el análisis crítico de M.-J. Le Guillou - Olivier Clement - Jean Bosc, *Évangile et révolution. Au coeur de notre crise spirituelle*, París 1968.

«condición de la posibilidad de una Iglesia», en la que los conceptos cristianos básicos de liberación, diaconía y comunión, pudieran llenarse del contenido del nuevo realismo marxista.

Veo una tercera característica en el congreso que celebraron en Bruselas, en 1970, los editores de «Concilium» para conmemorar el quinto aniversario de su revista. Era evidente que la reunión había sido calculada como antítesis del congreso teológico romano, convocado el año 1966 por el papa y apoyado por numerosos cardenales, arzobispos y obispos, por medio del cual Roma había intentado mantener en unión con la jerarquía el revigorizado poder de la teología. Era también innegable una cierta antítesis respecto de la Pontificia Comisión teológica internacional, fundada en 1969. «Concilium» pretendía, siguiendo las huellas del antiguo derecho de la Sorbona de constituirse en la auténtica instancia de doctrina y de cuerpo docente de la Iglesia, demostrar que era el genuino lugar de confluencia de los teólogos de todo el mundo.

No obstante, la reunión de Bruselas significó un punto de inflexión, a partir del cual quedaba resquebrajada la autoridad de la asociación del progreso. Los grandes maestros de «Concilium» —Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng— no estaban tan unidos como hasta muy poco se había venido creyendo. Pero los asistentes se sintieron vejados en varios sentidos por los métodos empleados para conseguir que dieran su aprobación a conclusiones en cuya preparación no habían tenido la más mínima participación. Ahora era ya imposible ignorar lo que hasta entonces había pasado casi inadvertido para muchos: que el «progreso» no podía hacer ya manifestaciones unánimemente compartidas y que estaba a punto de distanciarse en muchos aspectos del núcleo de la tradición cristiana.

Para la conciencia pública de la Iglesia de Alemania el límite de la evolución estuvo marcado por la desaparición de la revista «Publik». Leyendo los apasionados comentarios de la época, lo primero que el lector se pregunta, asombrado, es cómo fue posible que la desaparición de una publicación que no había sido capaz de encontrar su mercado, podía constituir una censura en la historia de la salvación e implicar «el regreso al *ghetto*». Lo que en realidad significaba el fracaso de aquel intento, iniciado con propósitos muy ambiciosos, era el adiós a una ilusión que se había puesto a sí misma la etiqueta de realidad. Para los portavoces del progresismo postconciliar, «Publik» era el centro y lugar de cita de la mezcla de Iglesia y mundo,

en la que se conseguía superar el trauma de *ghetto*. Sólo que el mundo no se sintió interpelado. Se había reducido a ser un mundo irreal de intelectuales.

Lo más tarde al llegar este momento, también para la conciencia eclesiástica general era claro que el progresismo no representaba ninguna fuerza unitaria y que ya no se podía partir de las sencillas opciones de la época conciliar. En aquel entonces, la mayoría de los obispos y de los teólogos habían confluido en una comunidad que combatía lo ya periclitado y que enseñaba que la nueva tarea de la Iglesia de hoy consistía en tener el valor de afrontar lo nuevo. Se creía saber entonces que bastaba con aceptar lo nuevo y rechazar lo antiguo, para hallarse en el lado bueno. Quien precavía —como por ejemplo, y en solitario, Hans Urs von Balthasar[18]— que de esta manera tan simple no podía hacerse realidad el programa del Concilio, era tachado de pertenecer al grupo de los que aún no habían comprendido los signos de los tiempos. Sólo cuando se vinieron al suelo, con estrépito, las ruinas de las fallidas esperanzas, se quebró la seguridad y surgieron preguntas nuevas.

3. El lugar de la Iglesia hoy

Tal vez sea precipitado afirmar que la fase de crisis se está convirtiendo, desde hace algún tiempo, en fase de consolidación. Preguntémonos primero qué es lo que debe retenerse de lo anterior. La síntesis que hemos intentado trazar en las breves pinceladas precedentes parecen anticipar un diagnóstico acusadamente negativo. ¿Ha quedado algo más que un montón de ruinas de experimentos fracasados? ¿Se han transformado definitivamente *Gaudium et spes* en *luctus et angor*?[19] ¿Fue el Concilio un camino equivocado, que debemos desandar para salvar a la Iglesia? Son cada vez más altas las voces que así lo afirman y sus partidarios son cada vez más numerosos. Entre los fenómenos innegables de los últimos años se cuenta el del cons-

18. Baste recordar aquí dos escritos programáticos de la primera fase postconciliar: *Wer ist ein Christ?*, Einsiedeln 1965, vers. cast.: *¿Quién es un cristiano?*, Guadarrama, Madrid 1967; y *Cordula oder der Ernstfall*, 1966.

19. «Luctus et angor» (tristezas y angustias) son las palabras que, en el texto conciliar, vienen inmediatamente a continuación de los vocablos de introducción «Gaudium et spes».

tante crecimiento de grupos integristas, en los que encuentra respuesta el anhelo de piedad, del calor del misterio. Y es preciso precaverse de descalificar tales procesos. Es indudable que hay aquí zelotismo sectario, que es el polo opuesto del catolicismo. Nunca se ofrecerá demasiado resistencia a esta tendencia. Pero es también preciso preguntarse con absoluta seriedad por qué estos estrechamientos y desviaciones de la fe y de la piedad pueden ejercer tanto influjo y atraerse a personas que ni en razón de su fe ni de su psicología personal son proclives al sectarismo. ¿Qué es lo que les empuja hacia un ámbito al que en realidad no pertenecen? ¿Por qué han perdido el sentimiento de que la gran Iglesia es su hogar? ¿Son acaso del todo injustos sus reproches? ¿No es —por poner un ejemplo— realmente curioso que no se escucharan reacciones episcopales contra las destrucciones llevadas a cabo en el centro mismo de la liturgia similares a las que se escuchan ahora en contra del uso del Misal de la Iglesia, cuya existencia, después de todo, sólo data de la época de Pío v? Digámoslo una vez más: no pueden adoptarse comportamientos sectarios, pero tampoco debemos rehuir un examen de conciencia para averiguar por qué ocurren tales cosas.

¿Qué decir, pues? Para empezar, entiendo que el decurso de los acontecimientos de estos diez años han puesto una cosa en claro: una interpretación del Concilio que entiende sus textos dogmáticos tan sólo como preludios de un espíritu conciliar aún embrionario, que considera el conjunto tan sólo como un camino hacia *Gaudium et spes* y que contempla, a su vez, a este último documento tan sólo como el primer compás de una continuación rectilínea siempre hacia nuevas mezclas y combinaciones con lo que se designa como progreso, una interpretación así no sólo está en contradicción con lo que los mismos padres conciliares quisieron y opinaron, sino que es llevada *ad absurdum* por el curso mismo de los acontecimientos. Allí donde se recurre al «espíritu del Concilio» en contra de sus palabras expresas y se destila únicamente un vago desarrollo que corre a lo largo de la Constitución pastoral, este espíritu se convierte en fantasma y lleva al desatino. Las ruinas que esta postura ha causado ya son tan palpables que no es posible discutirlas en serio. Se ha visto también con no menor claridad que la contemporánea configuración del mundo ha dejado, hace ya mucho tiempo, de ofrecer una magnitud unitaria. De una vez por siempre, el progreso de la Iglesia no puede consistir en un abrazo tardío con la edad moderna, tal como

nos ha enseñado, de forma irrefutable, la teología de América Latina. Y aquí radica su derecho a clamar por la liberación. Si la postura crítica de los últimos diez años lleva a estas nuevas ideas, si despeja el conocimiento de que es preciso leer el Vaticano II en su totalidad y, además, orientado hacia los textos teológicos centrales y no a la inversa, entonces tal vez esta reflexión puede ser fecunda para toda la Iglesia y pueda ayudar a la consolidación, mediante una reforma más sobria y objetiva. No es la Constitución pastoral la norma y medida de la Constitución de la Iglesia, y menos aún la intención —arrancada de su contexto— de los párrafos de la introducción, sino a la inversa: sólo la totalidad, en su exacta centralización, es el auténtico espíritu del Concilio.

¿Quiere esto decir que es preciso derogar el Concilio mismo? En modo alguno. Significa sencillamente que aún no se ha iniciado la aceptación auténtica del Concilio. Lo que ha devastado a la Iglesia del último decenio no ha sido el Concilio, sino la negativa a aceptarlo. Así lo pone de manifiesto el análisis de la historia de las repercusiones de *Gaudium et spes*. Lo que se pretendía pasar como Concilio era en muy buena medida, expresión de una actitud que no puede invocar en su apoyo las afirmaciones de este texto, pero que puede reconocerse de hecho como tendencia, tanto en su devenir como en algunas formulaciones concretas. La tarea no es, pues, ignorar el Concilio sino descubrir el Concilio real y profundizar su auténtica voluntad, a la luz de las experiencias vividas desde entonces. Y esto implica que no hay punto de retorno al *Syllabus*, que pudo constituir una primera toma de posición en el enfrentamiento con el liberalismo y el amenazante marxismo, pero que en modo alguno puede ser la palabra última y definitiva. Ni el abrazo ni el *ghetto* pueden resolver, a la larga, el problema de la edad moderna para los cristianos. Queda el hecho de que aquella «demolición de los bastiones» que ya en 1952 pedía Hans Urs von Balthasar era, en realidad, una tarea a plazo vencido.

La Iglesia no puede elegir las épocas en las que desea vivir. Después de Constantino, tuvo que buscar una manera de convivir con el mundo distinta de la que le había sido impuesta en la época de las persecuciones. Sería necio romanticismo deplorar el cambio constantiniano mientras que, al mismo tiempo, se cae a los pies de un mundo del que supuestamente quiere liberarse a la Iglesia. Las luchas entre el sacerdocio y el imperio en la edad media, las disputas con las Igle-

sias nacionales ilustradas de los primeros tiempos de la edad moderna, son intentos por dar solución adecuada a los graves problemas que ha ido planteando, en el decurso de sus diversos períodos históricos, un mundo hecho cristiano. En la época del Estado secular y de los mesianismos marxistas, en la época de los problemas económicos y sociales a escala mundial, en la época del dominio ejercido sobre el mundo por la ciencia y la técnica y del nostálgico temor de autodestrucción del hombre por el camino de la ciencia, también la Iglesia se ve enfrentada, de forma enteramente nueva, a la pregunta de su lugar exacto en este mundo y ante sus necesidades. Tuvo que desprenderse de muchas cosas que habían prometido seguridad en el pasado y que habían entrado a formar parte de ella como algo natural y evidente. Tuvo que derribar viejos bastiones y confiarse únicamente al escudo de la fe, a la fuerza de la palabra, que es su único poder verdadero y permanente. Pero no puede calificarse de derribo de bastiones al hecho de que ahora ya no tenga nada que defender o a que pueda vivir de otras fuerzas distintas de aquellas de las que nació: la sangre y el agua del costado abierto del Señor crucificado (Jn 19,31-37). «En el mundo tendréis tribulación. Pero ¡ánimo!; yo he vencido al mundo» (Jn 16,33), palabras que tienen vigencia también en nuestros días.

Visión panorámica, una comparación

Llegados al final, intentaré presentar, no sin ciertas vacilaciones, el drama de estos diez años, con su línea ascendente y su peripecia, a través de una parábola que, dada la enorme dureza de nuestras experiencias, podría tacharse de evasión absolutamente inoportuna al reino de la poesía. Pero, con toda la insuficiencia y la dudosidad inherentes a toda comparación, no creo que esté a tanta distancia de nuestras propias experiencias, porque se trata de la expresión poética que tal vez más perfecta y acabadamente reflejó el drama de la despedida de la edad media y la irrupción de la edad moderna; y ello a través de la pluma de un autor que se sabía «más versado en desdichas que en versos»: Miguel de Cervantes[20].

20. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, pág. 55. de la edición de J. Pérez del Hoyo, Madrid 1970.

Su Don Quijote comienza con una bufonada, con una amarga burla que no es mero producto de la desnuda fantasía o simple diversión literaria. El alegre auto de fe que el cura y el barbero llevan a cabo, en el capítulo 6, con los libros del pobre hidalgo, tiene un aire absolutamente real: se echa afuera el mundo medieval y se tapia la puerta de entrada: pertenece ya irremisiblemente al pasado. En la figura de Don Quijote, una nueva era se burla de la anterior. El caballero se ha vuelto loco. Despertando de los sueños de antaño, una nueva generación se enfrenta con la verdad desnuda y sin afeites. En la alegre burla de los primeros capítulos hay algo de eclosión, de la seguridad de sí de una nueva época que olvida los sueños, que ha descubierto la realidad y está orgullosa de ello.

Pero en el curso de la novela, le ocurre al autor algo curioso. Poco a poco, comienza a cobrar afecto al loco caballero. Esto se advierte no sólo en el hecho de que se sintiera molesto por la burla de un plagiador, que convertía al noble loco en vulgar payaso. Tal vez en la contraimagen del falso Don Quijote advirtió plenamente, por vez primera, que su loco tenía un alma noble, que su locura de consagrar su vida a la protección de los débiles y a la defensa de la verdad y la justicia tenía grandeza en sí. Tras la locura, descubre Cervantes la sencillez: «Al caballero pobre no le queda otro camino para mostrar que es caballero sino el de la virtud, siendo afable, bien criado, cortés y comedido y oficioso; no soberbio, no arrogante, no murmurador y, sobre todo, caritativo»[21]. ¡Qué noble locura aquella que hace que Don Quijote elija una profesión en la que: «...ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos, y finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cuesta la vida el defenderla»[22]! Las locuras insensatas se han convertido en amable espectáculo en el que se hace perceptible un corazón puro. Más aún, el núcleo de la locura, que ahora llega al nivel de la conciencia, coincide con el extrañamiento de la bondad en un mundo cuyo realismo se burla, por lo demás, de aquel que acepta la verdad como realidad y que arriesga la vida en su defensa. Aquella altiva seguridad con que Cervantes había quemado los puentes que quedaban a sus espaldas y se había reído del tiempo antiguo, se torna ahora en melancolía por

21. Ibidem, pág. 464.
22. Ibidem, pág. 530.

lo perdido. No se trata de un retorno al mundo de las novelas de caballería, pero sí de mantenerse despierto para aquello que nunca debe perderse y de ver bien el peligro que amenaza a los hombres cuando, al quemar el pasado, pierden parte de sí mismos.

¿No hemos vivido también nosotros, en estos diez años transcurridos desde *Gaudium et spes*, experiencias que, aunque a diferente nivel, no son del todo dispares de las que subyacen bajo la transformación de Don Quijote? Hemos roto con lo anterior, llenos de osadía y de autoconciencia. Nos hemos entregado también a más de un real auto de fe sobre libros escolásticos que nos parecían locas novelas de caballería, que no hacían sino llevarnos a regiones de fantasía y nos embelesaban con peligrosos gigantes, cuando en realidad teníamos que enfrentarnos con las filantrópicas acciones de la técnica y sus aspas de molinos de viento. Hemos tapiado, orgullosos y seguros de la victoria, la puerta de una época del pasado y declarado ya disuelto y desaparecido todo lo que había tras ella.

En la literatura conciliar y postconciliar es innegable la existencia de una especie de burla, con la que, como alumnos ya maduros, queríamos despedirnos de anticuados libros de texto. Pero, mientras tanto, ha llegado hasta nuestros oídos y nuestros espíritus otro tipo de burla, que se ha mofado de nosotros más de cuanto habíamos imaginado y querido. Lentamente, ha desaparecido la sonrisa de nuestros labios. Lentamente hemos advertido que tras las puertas cerradas existen cosas que no deben perderse, si no queremos perder nuestras almas. Por supuesto, no podemos ni queremos retroceder al pasado. Pero debemos estar preparados para aceptar con nueva mentalidad lo que, en las vicisitudes de los tiempos, es auténtico soporte. Buscarlo con espíritu firme y sereno, atreverse a la locura de lo verdadero con alegre corazón y sin concesiones es, a mi entender, la tarea del hoy y del mañana: el verdadero núcleo del servicio al mundo de la Iglesia, *su* respuesta a «los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo».

FUENTES DE LOS ARTÍCULOS RECOGIDOS EN ESTE VOLUMEN

¿Qué es hoy lo constitutivo para la fe cristiana?
En H. Rossmann - J. Ratzinger, *Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer,* Ratisbona 1975, págs. 11-19.

Bautismo, fe y pertenencia a la Iglesia. La unidad de estructura y contenido
Bajo el título: *Taufe, Glaube und Zugehörigkeit zur Kirche* en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 5 (1976) 218-234; en francés en «Communio» 1 (1976) 9-21. Un extracto en «Theology Digest» 25 (1977) 126-131, y en «Selecciones de teología» 16 (1977) 237-248.

La Iglesia como sacramento de la salvación
En J. Reikerstorfer, *Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche,* Viena 1977, págs. 59-70.

La fe como conversión. Metanoia
Publicado bajo el título: *Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz,* en E. Ch. Suttner: *Busse und Beichte. Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium,* Ratisbona 1972, págs. 21-37.

La fe como conocimiento y como praxis: la opción fundamental del credo cristiano
Publicado bajo el título: *Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater,* en: «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 4 (1975) 10-18; también en W. Sandfuchs, *Ich glaube,* Würzburgo 1975, págs. 13-24. En italiano, en: *Strumento internazionale per un lavoro teologico:* «Communio» 4 (1975). Redacción resumida en: «Selecciones de teología» 15 (1976, n.° 59) 254-259. En francés en: «*Je crois. Explication du symbole des apôtres,* París 1978, págs. 7-20. Con texto reelaborado en W. Sandfuchs, *Brückenbau im Glauben,* Leipzig 1979, págs. 17-29.

La fe como confianza y alegría: Evangelio
Publicado bajo el título de: *Ist Glaube wirklich frohe Botschaft?* en: H. Boelaars - R. Tremblay (dirs.), *In libertatem vocati estis. Miscellanea B. Häring* («Studia Moralia» XV, Roma 1977), págs. 523-533. El mismo artículo, en italiano, en *Chiamati alla libertà*, Roma 1980, págs. 149-161.

Fundamento antropológico del concepto de tradición
Bajo el título: *Tradition und Fortschritt* en: «ibw-Journal» 12 (1974) 1-7. Además, en A. Paus, *Freiheit des Menschen*, Graz 1974, p. 9-30. Reimpr.: «Theol. Jb.» 1979 (ed. Ernst - Feiereis - Hübner - Reindl, Leipzig) 189-203.

El bautismo y la formulación de la fe. Formación de la tradición y liturgia
Publicado, bajo el título de: *Taufe und Formulierung des Glaubens*, en: «Didaskalia» 2 (1972) 23-34; también en «Ephemerides theologicae Lovanienses» 49 (1973) 76-86.

El Credo de Nicea y de Constantinopla: Historia, estructura y contenido
Publicado, bajo el título de: *Das I Konzil von Konstantinopel 381* en: «Internationale kath. Zeitschrift Communio» 10 (1981).

¿Fórmulas breves de fe? Sobre las relaciones entre fórmula e interpretación.
Apéndice: *Lo mudable y lo inmutable en la Iglesia*
Publicado, bajo el título de: *Noch einmal: «Kurzformeln des Glaubens»*, en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 2 (1973) 258-264. El Apéndice vio la luz en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 7 (1978) 182ss.

La significación de los santos padres en la estructuración de la fe
Publicado, bajo el título de: *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie* en: ThQu 146 (1968) 257-282; reimpresión en Κληρονομία 1 (1969) 15-38. Extracto en «Selecciones de teología» 31 (1969) 265-272; publicado, con las discusiones, en Th. Michels, *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburgo-Munich 1970, págs. 63-81, las discusiones 81-95.

Salvación e historia
En «Wort und Wahrheit» 25 (1970) 3-14. Extracto en: «Selecciones de teología» 40 (1971) 314-322. Además, bajo el título de: *Heil und Geschichte. Gesichtspunkte zu gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der «Heilsgeschichte»* en: «Regensburger Universitätszeitung» 5 (1969), n.° 11, págs. 2-7. Aquí con una profunda reelaboración.

Historia de la salvación, metafísica y escatología
Publicado, bajo el título de: *Heilsgeschichte und Eschatologie. Zur Frage nach dem Ansatz des theologischen Denkens* en: *Theologie im Wandel*

(*Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen. 1817-1967*), edit. por J. Neumann y J. Ratzinger, Munich-Friburgo 1967, págs. 68-89. Reimpresión en A. Dänhardt (dir.) «Theologisches Jb.», Leipzig 1970, págs. 56-73.

La situación ecuménica: Ortodoxia, catolicismo y reforma
Publicado, bajo el título de: *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, en: *Bausteine f. d. Einheit der Christen*, 17, n.° 65 (1977) 6-14; en francés en: «Proche Orient chrétien», Jerusalén 26 (1976) 209-219; también, en alemán en «Ökumenisches Forum, Grazer Hefte f. konkrete Ökumene» 1 (1977) 31-41. Extracto en inglés en «Theology Digest» 25 (1977) 200-205. Reimpr.: *«Pro oriente, Ökumene - Konzil - Unfehlbarkeit*, Innsbruck 1979, págs. 208-215.

Roma y las iglesias de oriente tras levantar las excomuniones del 1054
Publicado, bajo el título de: *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen*, en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 3 (1974) 289-303. Además, en: *Pro oriente, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck - Viena - Munich 1976, págs. 101-113. En francés en: «Istina» 1975, págs. 87-99.

Aclaraciones sobre el tema de un «reconocimiento» de la Confessio Augustana *por la Iglesia católica*
Publicado, bajo el título de: *Anmerkungen zur Frage einer «Annerkennung» der Confessio Augustana durch die katholische Kirche*, en «Münchn. Theol. Zeitschrift» 29 (1978) 225-237.

¿El ecumenismo en un callejón sin salida? Notas a la declaración «Mysterium Ecclesiae» (24.6.1973)
Publicado, bajo el título de: *Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung «Mysterium Ecclesiae»*, en: «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 3 (1974) 56-63. Reimpreso en «L'Osservatore Romano», edición semanal en alemán, año 4, n.° 33 (16-8-1974), págs. 6s.

El sacramento del orden como expresión sacramental del principio de tradición
Publicado, bajo el título de: *Die kirchliche Lehre von sacramentum ordinis*, en *Pluralisme et Oecuménisme, Recherches théologiques. Mélanges offerts au R.P. Dockx O.P.* («Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» XLIII) París 1976, 155-166. Además, en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 10 (1981) 435-445.

Sacrificio, sacramento y sacerdocio en la evolución de la Iglesia
Publicado en «Catholica» 26 (1972) 108-125. Un extracto en «Theology Digest» 21 (1973) 100-105.

El sacerdote como mediador y servidor de Cristo en el Nuevo Testamento
Publicado, bajo el título de: *Der Priester als Mittler und Diener Christi*, en P. Mai, *100 Jahre Priesterseminar in St. Jakob zu Regensburg 1872-1972*, Ratisbona 1972, págs. 53-68.

¿Derecho de la comunidad a la eucaristía? La «comunidad» y la catolicidad de la Iglesia
Primera publicación en este libro.

Ecumenismo a nivel local
En «Catholica» 27 (1973) 152-165. Publicado también en la edición semanal en alemán de «L'Osservatore Romano», año 2, n.° 49 (8.12.1972), 8-10, bajo el título de: *Die Bedeutung der Ökumene am Ort*.

¿Qué es teología?
En «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 8 (1979) 121-128. En francés en H. Volk, *La foi comme adhésion*, París-Namur, sin fecha (1980) 149-168.

La Iglesia y la teología científica
En W. Sandfuchs (edit.), *Die Kirche*, Würzburgo 1978, págs. 83-95. En inglés en «Communio. International catholic review» 7 (1980) 325-342.

Fe y formación
Publicado, bajo el título de: *«Bildung und Glaube in unserer Zeit. Drei Thesen zur christlichen Bildung*, en «ibw-Journal» 13 (1975) 113-116.

Fe y experiencia
Publicado, bajo el título de: *Erfahrung und Glaube. Theologische Bemerkungen zur katechetischen Dimension des Themas*, en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 9 (1980) 58-70.

El don de la sabiduría
En W. Sandfuchs, *Die Gaben des Geistes. Acht Betrachtungen*, Würzburgo 1977, págs. 35-48.

Balance de la época postconciliar. Fracasos, tareas y esperanzas
Hasta ahora sólo en impresiones privadas.

Iglesia y mundo. Sobre el problema de la aceptación del concilio Vaticano II
Publicado, bajo el título de: *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von "Gaudium et spes" im letzten Jahrzehnt*, en «Internat. kath. Zeitschrift Communio» 4 (1975) 439-454. Reimpresión en A. Bauch - A. Glässer - M. Seybold, *Zehn Jahre Vaticanum II*, Ratisbona 1976, págs. 36-53.